شرح غرر الفرائد

یا

شرح منظومهٔ حکمت

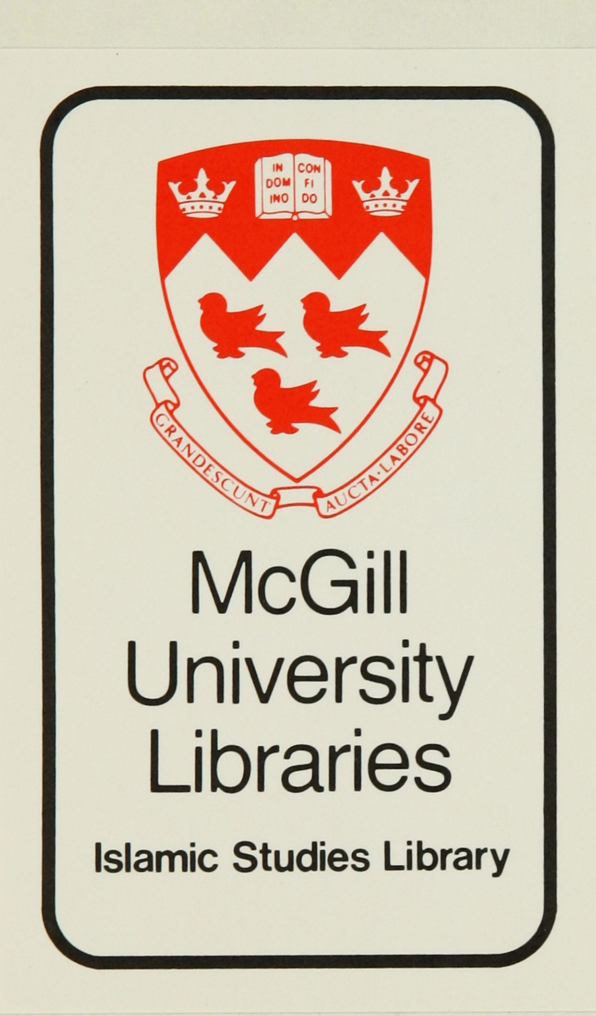
حاج ملا هادی سبزواری

قسمت امور عامّه و جوهر و عرض

باهتمام

مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو

تهران ۱۳۶۰


IN DOMINO CONFIDO
GRANDESCUNT AUCTA LABORE
McGill University Libraries
Islamic Studies Library

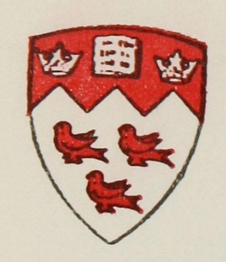
یادبود

آغاز پانزدهمین قرن

از

هجرت رسول اکرم

صلی الله علیه و آله و سلم

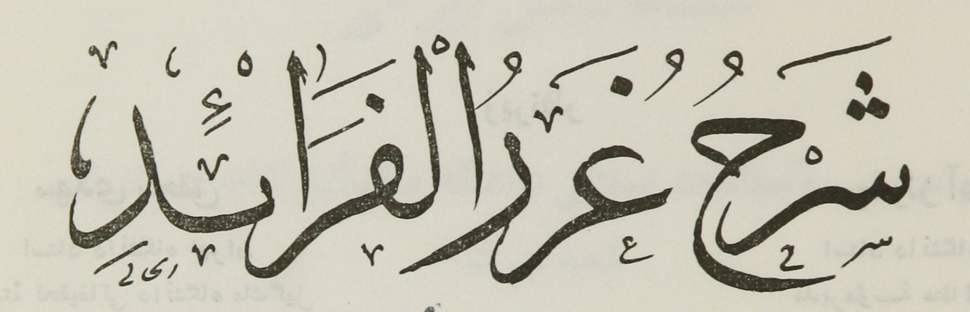


دانشگاه مک گیل



دانشگاه تهران

دانشگاه مک‌گیل، مونترال - کانادا
مؤسسهٔ مطالعات اسلامی، شعبهٔ تهران
با همکاری دانشگاه تهران



یا

شرح منظومهٔ حکمت

حاج ملا هادی سبزواری

قسمت امور عامه و جوهر و عرض

باهتمام

مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو

تهران ۱۳۶۰

سلسلهٔ دانش ایرانی

۳۷

زیرنظر

مهدی محقق
استاد دانشگاه تهران
وابستهٔ تحقیقاتی دانشگاه مک‌گیل

چارلز آدامز
استاد دانشگاه مک‌گیل
مدیرمؤسسهٔ مطالعات اسلامی

انتشارات

موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل

شعبهٔ تهران

با همکاری دانشگاه تهران

صندوق پستی ۳۱۴/۱۱۳۳

تعداد ۲۰۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانهٔ گلشن چاپ شد

قیمت ۸۰۰ ریال

مرکزفروش : فروشگاههای انتشارات دانشگاه تهران

و کتابفروشی طهوری

سلسلهٔ دانش ایرانی

انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا ـ مونترال،
شعبهٔ تهران

باهمکاری دانشگاه تهران

زیرنظر: مهدی محقق و چارلز آدامز

۱ ـ شرح غررالفرائد معروف به‌شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، قسمت امور عامه وجوهر وعرض بامقدمهٔ فارسی وانگلیسی وفرهنگ اصطلاحات فلسفی، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸ . چاپ دوم ۱۳۶۰)

۲ ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمهٔ انگلیسی پروفسور ایزوتسو (جلد اول، چاپ شده ۱۳۵۲)

۳ ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، مقدمهٔ فارسی وفهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق (جلد دوم، زیرچاپ)

۴ ـ مجموعهٔ سخنرانیها ومقاله‌ها درفلسفه وعرفان اسلامی (بزبانهای فارسی عربی وفرانسه وانگلیسی)، به‌اهتمام دکتر مهدی محقق ودکتر هرمان لندلت (چاپ‌شده ۱۳۵۰)

۵ ـ کاشف الاسرار نورالدین اسفراینی بانضمام پاسخ به‌چند پرسش ورساله درروش سلوك وخلوت‌نشینی، با ترجمه ومقدمه به‌زبان فرانسه، به‌اهتمام دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۸)

۶ - مرموزات اسدی در مزمورات داودی ، نجم‌الدین رازی ، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی ومقدمهٔ انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)

۷ - قبسات میرداماد بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصهٔ افکار آن حکیم ، به‌اهتمام دکتر مهدی محقق و دکترموسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفسور ایزوتسو بامقدمهٔ انگلیسی (جلد اول ، متن ، چاپ شده ۱۳۵۶)

۸ - مجموعهٔ رسائل ومقالات دربارهٔ منطق ومباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی‌وفرانسه وانگلیسی) به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکترمهدی محقق (چاپ‌شده۱۳۵۳)

۹ - مجموعهٔ مقالات به‌زبانهای فارسی‌وعربی‌وانگلیسی وفرانسه وآلمانی به‌افتخار پروفسور هانری کربن ، زیرنظر دکترسید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۶)

۱۰ - ترجمهٔ انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومهٔ حکمت ، قسمت امورعامه وجوهروعرض ، به‌وسیلهٔ پروفسور ایزوتسو ودکترمهدی محقق بامقدمه‌ای در شرح احوال وآثارآن حکیم (چاپ شده در نیویورک ۱۳۵۶)

۱۱ - طرح کلی متافیزیک اسلامی براساس تعلیقهٔ میرزا مهدی‌آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت به زبان انگلیسی ، تألیف پروفسور ایزوتسو (آمادهٔ چاپ)

۱۲ - قبسات میرداماد (جلد دوم) ، مقدمهٔ فارسی وانگلیسی وفهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ ، به اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق وابراهیم دیباجی ودکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ)

۱۳ - افلاطون فی الاسلام ، مشتمل بر رساله‌هائی از فارابی و دیگران و تحقیق در بارهٔ آنها ، به‌اهتمام دکتر عبدالرحمن‌بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳)

۱۴ - فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی ، تألیف دکترمهدی محقق به‌پیوست سه مقدمه بزبان فارسی و دومقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲)

۱۵ - جام جهان‌نما ، ترجمهٔ فارسی کتاب التحصیل بهمنیار بن مرزبان ، به اهتمام عبدالله نورانی ومحمد تقی دانش پژوه (زیرچاپ)

۱۶ - جاویدان خرد ابن مسکویه ، ترجمهٔ تقی‌الدین محمد شوشتری ، باهتمام دکتر

بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفسور محمد ارکون و ترجمهٔ آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۷ - بیست مقاله در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی ، از دکتر مهدی محقق ، بامقدمهٔ انگلیسی از پروفسور ژوزف فان‌اس وترجمهٔ آن ازاستاد احمدآرام (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۸ - انوارجلیه ، عبدالله زنوزی ، به اهتمام سید جلال‌الدین آشتیانی ، با مقدمهٔ انگلیسی از دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵٤)

۱۹ - الدّرةالفاخرة ، عبدالرحمن جامی ، به‌پیوست حواشی مولف وشرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه به اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکترموسوی بهبهانی و ترجمهٔ مقدمهٔ انگلیسی آن ازاستاد احمدآرام (چاپ شده۱۳۵۸)

۲۰ - دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن راز ، به اهتمام دکتر برات زنجانی با مقدمهٔ انگلیسی ازخانم نوش‌آفرین انصاری (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۱ - دیوان ناصرخسرو ، (جلد اول ، متن بانضمام نسخه بدلها) به اهتمام استاد مجتبی مینوی ودکترمهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۲ - شرح فصوص‌الحکمه منسوب به ابونصر فارابی ، ازمحمدتقی استرابادی ، به اهتمام محمدتقی‌دانش‌پژوه ، بادومقاله بزبان فرانسه ازخلیل جر وسلیمان. پینس‌وترجمهٔ آن دومقاله ازدکترابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۸)

۲۳ - رباب نامه ، سلطان ولد پسر مولانا جلال‌الدین رومی ، به اهتمام دکترعلی سلطانی‌گرد فرامرزی (چاپ شده ۱۳۵۹)

۲٤ - تلخیص‌المحصل ، خواجه نصیرالدین‌طوسی ، بانضمام رسائل وفوائدکلامی از آن حکیم ، به‌اهتمام عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹)

۲۵ - شرح فصوص الحکم محیی‌الدین ابن عربی ، رکن‌الدین شیرازی ، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی ، به‌پیوست مقاله‌ای‌از استاد جلال‌الدین همائی (چاپ شده ۱۳۵۹)

۲۶ - شرح بیست‌و پنج مقدمه ابن‌میمون از ابوعبدالله محمدبن ابی‌بکر تبریزی ،

باهتمام دکتر مهدی محقق و ترجمهٔ فارسی بوسیلهٔ دکتر سید جعفر سجادی (زیر چاپ)

۲۷ - الشامل فی اصول الدین ، امام الحرمین جوینی ، به اهتمام پروفسور ریچارد فرانک و ترجمهٔ مقدمهٔ آن از دکترسیّدجلال‌الدّین مجتبوی (زیرچاپ)

۲۸ - الامدعلی‌الابد، ابوالحسن عامری، به اهتمام پروفسور اورت روسن و ترجمهٔ مقدمهٔ آن ازدکترسیّدجلال‌الدّین مجتبوی (چاپ‌شده در بیروت ۱۳۵۷)

۲۹ - بنیاد حکمت سبزواری، پروفسور ایزوتسو، تحلیلی تازه ونو ازفلسفهٔ حاج ملاهادی سبزواری ، ترجمهٔ دکتر سیّد جلال‌الدّین مجتبوی (چاپ شده ۱۳۶۰)

۳۰ - معالم‌الدین و ملاذ المجتهدین معروف به معالم الاصول، شیخ حسن بن‌شیخ زین‌الدین معروف به شهید ثانی ، با مقدمهٔ فارسی درباره تحوّل علم اصول و مقدمهٔ انگلیسی از پروفسور ایزوتسو درباره علم معنی شناسی در اسلام ، باهتمام دکتر مهدی محقق (زیرچاپ)

۳۱ - زادالمسافرین ناصرخسرو (متن فارسی براساس نسخه‌ای کهن) ، باهتمام پروفسور ویکنز (آماده چاپ)

۳۲ - زادالمسافرین ناصرخسرو (ترجمهٔ انگلیسی بامقدمه)، از پروفسور ویکنز (آماده چاپ)

۳۳ - شرح قبسات میرداماد، احمد بن زین العابدین العلوی معروف به سید احمد علوی، باهتمام دکترمهدی محقق (آماده چاپ)

۳۴- شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام ، عبدالرزاق لاهیجی ، باهتمام دکتر مهدی محقق و پروفسور ایزوتسو (آمادهٔ چاپ).

۳۵- نظریات علم الکلام عند الشیخ المفید ، مارتن مکدرمُوت ، ترجمه از انگلیسی به‌فارسی به‌وسیله استاد احمد آرام (زیرچاپ)

۳۶- المبدأ و المعاد ، شیخ الرئیس ابوعلی ابن‌سینا ، به‌اهتمام استاد عبدالله نورانی (نزدیک بانتشار)

۳۷- شرح غررالفرائد (چاپ دوم شمارهٔ ۱)

مطالب کتاب

پیشگفتار

بسم الله الرّحمن الرّحیم

و به نستعین

نخستین چاپ این کتاب که نخستین دفتر از «سلسلهٔ دانش ایرانی» بود در سال ۱۳۴۸ هجری شمسی چاپ و منتشر گشت واین درزمانی بود که در دانشگاههای ایران فقط افراد انگشت شماری به‌فلسفهٔ اسلامی عنایت می‌ورزیدند و به‌دنبال آن متجاوز از سی کتاب که فهرست آنها در آغاز انتشارات مؤسسه آمده مورد تحقیق و بررسی قرارگرفت وبرجهان دانش عرضه گردید.

این مؤسسه که از آغاز تأسیس تاکنون بدون وابستگی و تعهّد به‌دستگاه و مقام خاصّی به‌فعالیت علمی خود ادامه داده همواره با مشکلات فراوانی روبرو بوده ولی هیچگاه ازپای نایستاده ودر تقلّب‌احوال و برخورد بامضایق ازکیفیت صوری ومادّی کار نکاسته و باآنکه بار مسئولیت تحقیق و تهیه مواد و اشراف و نظارت آن بر عهده یک‌تن بوده از نظرکمیّت نیز از مؤسساتی‌که از عِدّت و عُدّت برخوردار بوده‌اند بازپس نمانده است.

دراین سلسله ازانتشارات دانشمندان شناخته وناشناخته این‌سرزمین ازابوالعباس ایرانشهری وابوزیدبلخی‌تامیرزامهدی آشتیانی وشیخ محمدتقی آملی دوفیلسوف‌همزمان‌ما وده‌ها فیلسوف ومتکلم‌وعارف ومنطقی‌که در هزاروچندصد سال‌گذشته باآثارخود این خطّه از جهان را به‌نور دانش و معرفت منوّر ساختند بصورت مطلوبی به دنیای علم

شناسانده شدند. متفکّران شیعه همچون صدرالدین شیرازی و میرداماد و عبدالرزاق لاهیجی و حاجی ملاهادی سبزواری که نام و آوازه آنان از دروازه‌های این کشور فراتر نرفته بود اکنون مورد شناسائی قرار گرفته و آثارشان در دست ترجمه و تحقیق و کنجکاوی و پژوهش است. ترجمهٔ انگلیسی شرح منظومهٔ سبزواری که بوسیلهٔ ما (نگارنده و پروفسور ایزوتسو) انجام شد و نسخه‌ای از آن به کتابخانه‌ها و آکادمی‌های دنیا راه یافت و نام او در کتابهای تاریخ فلسفه و دائرة‌المعارف‌های فلسفی وارد شد برای همیشه این اندیشه را که فلسفهٔ اسلامی به ابن‌رشد اندلسی ختم گردیده است منسوخ کرد چه آنکه پس از ترجمهٔ لاتینی تفسیر مابعدالطبیعه ابن‌رشد که خاتم کتابهای فلسفی اسلامی محسوب می‌شد برای نخستین بار بود که کتابی جامع در فلسفهٔ مابعدالطبیعه یا علم الهی از محدودهٔ جهان اسلامی پافراتر گذاشت و چند صد سال خلأ فلسفی متوهّم را پر ساخت.

با تأسف باید گفت آنچه را که سبزواری دربارهٔ حکمت و دانش گفته بر دوره ما نیز صادق است که:

«حکمت همچون فرمانروائی گشته که مردانش بر او شوریده‌اند بی‌خبر از آنکه خیر و صلاحشان در اینست که از او حمایت کنند و بدو پناه آورند خاصه علم الهی که ریاست کُبریٰ بر همه علوم دارد».

وگرنه چرا هزاران اثر نفیس فلسفی وکلامی و علوم عقلی اسلامی در کتابخانه‌ها باید خاك بخورد ومافقط معدودی‌ازکتابهاراکه صدسال‌پیش‌چاپ سنگی‌شده دردسترس داشته باشیم ویگانه همت‌مان این باشدکه بازهمانهارا بدون تحقیق و تنقیح و تهذیب چاپ افست کنیم. چرا باید به‌توصیهٔ سازمان بین‌المللی یونسکو به‌بزرگداشت ابن‌سینا بپردازیم ولی نصیرالدین طوسی و عــلّامه حلّی دو دانشمند بزرگ شیعی ویا میرداماد وسبزواری دوفیلسوف بزرگ‌ایرانی راکه توصیه‌ای ازآنسوی‌دریاها برایشان نرسیده به‌بادفراموشی بسپاریم وتازه درمورد ابن‌سینا قادر نباشیم یکی از صدها اثر اورا به‌مناسبت بزرگداشت او به‌اهل‌علم تقدیم کنیم. چرا باید برای دسترسی به‌آثارابن‌سینا وخواجه‌نصیرالدین‌طوسی و رازی و بیرونی و حتی شیخ بهاءالدین عاملی چشم به‌راه قاهره و دمشق وکراچی و

حیدرآباد دکن بدوزیم تامبلغی گزاف بدهیم و آثار دانشمندان خودرا بصورت منسوخ و ممسوخ و محشوّ از اغلاط و اشتباهات بخریم.

اسلام درپرتو خود علوم فراوانی راگسترش داده از طب وطبیعیات وداروشناسی گرفته تاریاضیات وهندسه ونجوم، ازتاریخ ورجال وسیر تافقه واصول وتفسیر، ازجغرافی ومعرفت بلدان و شناخت مردمان تا علوم حسبت و آئین کشورداری وسیاست و صدها علوم دیگر که کتابهای جامع العلوم فخر رازی و مفاتیح العلوم خوارزمی فهرستوار از آنها یاد می کند. آیا برای استوارساختن پشتوانهٔ معنوی برای ملّتی که درنتیجه بی توجهی به گذشته خود پایه‌های فرهنگی اش سست گشته نباید این گنجینهٔ فرهنگی مورد بررسی و ارزیابی قرار گیرد.

اکنون که نسل جوان ما بیش از هروقت دیگر در تاریخ کشورما طالب حقیقت و جویای دانش گشته و همگان براین عقیده استوارند که باید آنچه را که خود دارند از بیگانه تمنا نکنند براولیای کشوراست که وسیلهٔ دسترسی به میراث گرانبهای علمی را برای آنان میسّر سازند و این منظور حاصل نمی شود مگر به اینکه دانشمندان و اهل علم که می باید به تحقیق و تتبع بپردازند و این آثار را ازگوشهٔ فراموشی بیرون آورند اززوایای خمول بدرآیند ومورد حرمت قرارگیرند زیراکار علم جز با فراغت بال وآسایش خاطر بانجام نمی رسد. هرگونه قصور وکوتاهی در این امر موجب خواهد شد که پیوند علمی باگذشته گسسته گردد وما نتوانیم نسل تازه را با میراث گذشته آشنا سازیم و باز روزی فرا می رسد که کشف الآیات را از فلوگل ها وکشف الاحادیث را از ونسنک ها ومثنوی مولوی را از نیکلسن ها و حکمت الاشراق را از هانری کربن ها بگیریم واین در حقیقت «کرّ علیٰ ما فرّ» وروی آوردن به وابستگی فرهنگی است که اکنون در صدد گریز از آن هستیم.

باری در دو سال اخیر مکرر اندر مکرر طلّاب علم و دانشجویان فلسفه که از چاپ سنگی ناصرالدین شاهی شرح منظومهٔ حکمت بستوه آمده بودند برای دسترسی به چاپ تازه آن که نایاب شده به مؤسسه مراجعه می کردند ومؤسسه هم باامکانات محدود

خود فقط می‌توانست چاپ کتابهای تازه را بانجام رساند. هزینهٔ سنگین چاپ و گرانی وکمیابی کاغذ امکان تجدید چاپ کتاب نهصد صفحه‌ای را میسّر نمی‌ساخت و به‌ناچار مسؤول طالبان‌علم اجابت نمی‌گردید تا آنکه روزی به‌قصد دیدار دوست دیرین دانشمند پارسا حجّةالاسلام حاج حسن آقا سعید ـ قرن‌اللهُ ایّامَه بالسّعادة ـ به‌کتابخانهٔ مسجد جامع چهل‌ستون‌رفتم تادرضمن کتابهای‌تازه مؤسسه‌را به‌آن کتابخانه‌تقدیم کنم. ایشان‌هم از کتاب شرح منظومه استفسار کردند ومن نیز مشکلات را برایشان بازگو کردم. از آنجا که بمصداق: «ان‌لله عباداًخلقهم لحوائج‌الناس» حضورایشان‌در دفتر کتابخانه برای گشایش و حلّ مشکلات دینی و دنیائی مردم است در این امر مارا یاری‌کردند و هزینهٔ چاپ کتاب‌را ازطرف مرکزعلمی کتابخانهٔ مسجدجامع تقبل‌فرمودند ومؤسسه فقط عهده‌دار تأمین هزینهٔ کاغذ و صحافی‌گردید. ایشان امر چاپ را خود به‌چاپخانهٔ گلشن ارجاع کردند و سرعت آن را تأکید فرمودند و این موجب‌گردیدکه‌کتاب زودتراز زمانی‌که انتظار می‌رفت آماده‌گردد.

گذشته از این مقاله‌ای راکه از روی خلوص و صفا تحت عنوان «شیعه در دو بُعد تزکیه وتعلیم» نگاشته‌بودند زینت‌بخش آغازکتاب‌گردید چه‌آنکه حاجی‌ملاهادی سبزواری یکی از مصادیق راستین چنان عنوانی است. در هر حال توفیق روزافزون ایشان‌را درنشر معارف‌اسلامی وخدمت به‌اسلام‌ومسلمانان ازخداوند متعال خواهانست.

جُزِیتَ جَزاءَ المُحْسِنِینَ عَنِ الهُدیٰ
وَ تَمَّتْ لَکَ‌النُّعمیٰ وطالَ لَکَ‌العُمْرُ

بیستم فروردین ۱۳۶۰

مهدی محقق

چگونگی گردآوری کتاب

در تدوین این کتاب، شرح منظومهٔ چاپ ناصری که صحیح‌ترین متن چاپی آن است اصل قرار داده شده. و برای اینکه دقّت کامل در این چاپ منظور شده باشد، با نسخهٔ خطی شرح منظومه، متعلق به آستان قدس رضوی، مقابله گردیده است. نسخهٔ آستان قدس در سال ۱۲۷۹، یعنی در زمان حیات مولّف، تحریر شده، و به شمارهٔ (۸٤۸ کتب حکمت خطی) در کتابخانهٔ آستان قدس موجود است. مواردی که با تطبیق با نسخهٔ خطی اصلاح گردید فراوان و قابل توجه نبود تا فهرستی از آن‌ها ترتیب داده شود[1].

در قسمت حواشی و تعلیقات، نخست از حواشی سبزواری استفاده شد و همهٔ آنها ذکر گردید و برای اینکه رعایت احتیاط علمی شده باشد، از نسخهٔ مجلس شورای ملّی که در سال ۱۲۸۱ یعنی در زمان زندگی سبزواری تحریر شده و به‌شمارهٔ (۱۷۷٤ آ خطی عربی) در آن کتابخانه محفوظ است نقل گردید. واین امر موجب شد که مواردی که در حاشیهٔ چاپ ناصری ناخوانا است، درست خوانده و ضبط گردد. و نیز اگر در نتیجهٔ سهو واشتباه کاتب غلط تحریر گردیده، در این چاپ درست آن آورده شود. گذشته از این درنسخهٔ خطی مواردی یافت شد که ازحاشیهٔ چاپ ناصری فوت گردیده بود. دراینگونه موارد در پاورقی تصریح گردید که درحاشیهٔ شرح منظومهٔ چاپ‌ناصری وجود ندارد، مانندحاشیه‌ای که درباره اشتباه مفهوم به‌مصداق درص۲۳۲، وحاشیه‌ای دیگر که درباره فاعل کلی درص٤۵۵ یاد شده است.

۱- برای نمونه به‌این دو مورد اکتفا می‌شود در چاپ ناصری صفحه ۳، آمده «وهو بحزا» در این چاپ ص ۷۸ س ۱۲ «وهو بحذا». در چاپ ناصری ص ۱۲۷ « و لتفرع» در این چاپ ص ۱۶۹ س ۱۱ «ولتفرع».

گذشته از حواشی سبزواری که بتمامها نقل گردید ، از حاشیهٔ ملا محمد هیدجی[1] وشیخ محمد تقی آملی[2] نیز استفاده شد . ولی بجهت اختصار ، از ذکر همهٔ آن حواشی صرف نظر گردید. وفقط حواشی مفید و سودمند آن دو که موجب گشودن دشواریهای متن می‌شود ذکر گردید . حواشی هیدجی ارجاع به صفحه‌های یگانه چاپ آن که در تهران بصورت سنگی صورت پذیرفته داده شد . و حواشی آملی ارجاع به دومین چاپ آن که درست‌تر از چاپ اول است داده شد . البته درهر دو ، اگر غلطهای چاپی ملاحظه گردید ، اصلاح شد .

قسمت دیگر کتاب اختصاص به فرهنگ اصطلاحات وتعبیرات داده شد . در این قسمت ، اصطلاحات وتعبیراتی که در متن آمده ، بترتیب حروف الفبائی آورده ، وارجاع به صفحه و سطری که در متن آمده ، نیز داده شده‌است. این قسمت مراجعه بمطالب کتاب را آسان ، و راه را برای آنانکه در موضوعی خاص از فلسفه تحقیق می‌کنند ، سهل می‌سازد . معادل انگلیسی اصطلاحات برای دانشجویان فلسفهٔ اسلامی وهمچنین فلسفهٔ غرب مفیداست. وباکمک آن می‌توانند راه را بسوی فلسفهٔ مقایسه‌ای هموار سازند .

فهرست‌های مختلف کتاب نشان می‌دهد که سبزواری ازچه منابعی استفاده برده ، و چگونه میراث فلسفی را ازگذشتگان خود اخذکرده ، و سپس بآنها نظم و وحدت بخشیده است .

مقدمهٔ فارسی چاپ اول که مشتمل بر شرح حال سبزواری از قول خود و داماد وفرزندانش می‌باشد. ونیز نظر دانشمندان غیر ایرانی ، همچون کنت دوگوبینو وادوارد

۱- ملامحمد هیدجی زنجانی از شاگردان میرزا ابوالحسن جلوه بود ودرسال ۱۳۳۹ هجری قمری وفات یافت.

۲- مرحوم حاج شیخ محمد تقی آملی متوفی ۱۳۹۱ هجری‌قمری از علما و مدرسان درجهٔ اول تهران بودند و نگارنده درسال ۱۳۲۹ هجری‌شمسی شرح منظومه را خدمت‌ایشان خوانده است . رحمةالله علیه ثم رحمةالله علیه.

برون و محمد اقبال . درباره‌ٔ او و همچنین صورت کتابها و رسائل او عیناً در آغاز کتاب «بنیاد حکمت سبزواری» آورده شده است.

مقدمه‌ٔ انگلیسی چاپ اول نوشته‌ٔ پروفسور ایزوتسو که اختصاص به ارزشیابی افکار فلسفی سبزواری ، ومقایسه‌ٔ او با برخی ازمتفکران مغرب زمین دارد بوسیله‌ٔ آقای دکترسید جلال‌الدین مجتبوی به‌فارسی ترجمه گردیده وتحت‌عنوان «بنیاد حکمت سبزواری» در همین سلسله شماره ۲۹ چاپ شده است.

بسم الله الرحمن الرحيم

شیعه

نگهبان اسلام در دو بُعد تزکیه و تعلیم

اسلام بامنطق گویای خود بجهان بشریت اعلام نمود که برای سعادت و موفقیت انسانها در حیات مادی ومعنوی برنامه گسترده‌ای را خدای بزرگ مقرر داشته که پیروان مکتب می‌توانند با روشی که از سنن طبیعت گرفته شده از تمام عوالم هستی بنفع خویش بهره برداری کنند و همه موجودات را مسخّر خود سازند طبعاً چنین هدف مقدسی که آدمیان برای رسیدن به آن سرشته شده‌اند نیازی به‌دستورات وبرنامه‌هائی دارد که نه‌تنها در یک عصر جوابگوی انسانهای مختلف با عادات و رسوم گوناگون باشد بلکه باید طرحی داشته باشد که در هر عصر و زمانی با هر قوم و ملتی که برخورد می کند بتواند بانیروی منطق وعلم نیازمندیهای اجتماعات بشری را مرتفع سازد وبدبختی‌ها ونابسامانی‌های ملتهارا خاتمه دهد. رسول اسلام ازروزنخست به امرپروردگارابلاغ کرد «جئتکم بخیرالدنیا و الآخرة » سعادت دنیوی و اُخروی شما را اسلام تأمین می‌نماید و روی همین اساس دستوراتی که برای مردم معین می‌نمود در دو جنبه مادی و معنوی خلاصه می‌شد و برای اینکه دنیای انسانیت را بیدار کند و مردم با هشیاری کامل قوانین الهی را درک کنند و لذت خداشناسی ورهائی از بندگی‌ها و اسارتهارا دریابند پیوسته مردم راگوشزد می‌نمود که عقل خودرا به کار بیاندازید و بابینش بجهان بنگرید و حقائق عالم هستی را از دریچه واقع بینی خود مشاهده کنید مبادا چشم وگوش بسته دچار بدبختی و انحرافات گردید و برای اینکه همه پیروان خودرا متوجه یک مبدأ که جهان هستی ازاو فیض می‌گیرد بنماید تا بداند هیچ چیزی نیست که در مقابل او عرض اندامی کند باکمال صراحت و روشنی

اظهار داشت من از خود چیزی ندارم آنچه هست وحی است که از سوی آفریدگار جهان به‌من می‌رسد واوست که خواسته جهان‌انسانیت در پرتو قانون‌الهی ومجری وفرمانده الهی اداره شود وهیچکس در هیچ مقام ومرتبه‌ای نمی‌تواند کوچکترین تصرفی درقانون و مجری آن بنماید زیرا بشر به‌هر مرحله‌ای که برسد نمی‌تواند از محدوده خود بیرون‌برود وفکری مافوق دید خود بنماید. بنابراین اگر قانونی وضع کنند درحدود بشری وانسانی خود است و پیداست چقدر انسان در جمع عالم هستی نارساست و اگر هم بخواهد قانون الهی را بصورت صحیح اجراء کند باز باید بامدد پروردگار باشد و عصمت اورا از خطا و زلل حفظ کند لذا پیامبر اسلام باکمال قاطعیت در ظرف بیست وسه سال این‌حقیقت را در قرآن‌کریم و احادیث نبوی و روش آموزنده خود به‌مردم مسلمان به‌گونه‌های مختلف تذکرمی‌داد و تزکیه وتعلیم جامعهٔ محروم‌آن‌روزرا بعهده‌گرفت وآنچنان‌آنهارا باتقوی‌وعلم آشناکرد که سطح تربیت‌وتعلیم‌راتاحدی‌بالابرد که‌بایدبه‌اعجازازآنهایادکرد.

از همه عجیب‌تر و مشکل‌تر این‌است که نبوت ورهبری رسول‌اسلام در زمان‌خود آن‌حضرت آن‌چنان نفوذوقدرت پیداکرده‌بود که هیچکس درهیچ حدی نمی‌توانست به‌مخالفت برخیزد و سخنی برخلاف آنچه حضرتش می‌گوید و دستوری که صادر می‌کند ابرازدارد واگر کسانی هم که نزدیک‌باآن‌حضرت‌بودند حرفی‌داشتند ومخالفتی‌می‌نمودند آنچنان با مخالفت دیگران روبرو می‌شدند که با شرمندگی به‌گوشه‌ای می‌رفتند و با جملهٔ «ثکلتک امک» پیامبرمواجه می‌گشتند (مقریزی: امتاع‌الاسماع) ولی‌به‌گفته قرآن‌کریم «انک میّت و انهم میتون» مرگ بر همه دست می‌یابد و به‌زندگی افراد خاتمه می‌بخشد و رسول اسلام هم جان به جان‌آفرین تسلیم می‌کند. پیامبری که خود اعلام می‌کند اسلام آخرین مکتب الهی است باید برای پس‌از مرگ خود هم طرحی الهی داشته باشد. چه قرآن مجید به‌مردم گوشزد می‌کند «افإن مات اوقتل انقلبتم علی اعقابکم» اگر پیامبر بقتل رسید یا مرگ او را درربود شما به‌روش زشت پیشینیان خود رجوع می‌کنید و بت‌ها و آداب ورسوم غلط را محترم می‌شمارید وچگونه ممکن‌است خدای حکیم‌عادل ازبندگان

خود دست بردارد و آنها را به‌خود آنها واگذارد و دچار هزارها بدبختی و سیه روزی نماید ناچار بایداقرار کرد پیامبرمی‌میرد امامکتب بسته نمی‌شود. اسلام برای همیشه درجهان جلوه دارد وهرروز جلوه او بیشتر و بیشتر می‌شود و برتعداد مسلمانان افزوده‌تر می‌گردد تا روزی که جهان یکسره بسوی خدا روی آرند و حکومت واحد جهانی باگسترش عدل در سایه تهذیب و تعلیم مربیان الهی تشکیل شود و انسان حکمفرمای جهان هستی گردد. رسیدن به‌چنین حکومتی در جهان گذشت زمان می‌خواهدکه پاسداران مکتب الهی با مددی که از پروردگار خود می‌گیرند پیوسته انسانها را در مکتب وحی آموزش داده و طبق برنامه تربیت کنند و درمقابل دشمنان حق و انسان کشهای انسان نما از خود پایداری و مقاومت نشان دهند و مردم ستمکش ضعیف و انسانهای زنده بمعنای واقعی حیات برسند آنگاه‌خواسته‌وناخواسته تسلیم‌حکومت عدل‌الهی گردند. این گروه که باید ازآنها تعبیر به‌نگهبانان و پاسداران اسلام نمود از روز پیدایش و طلوع آفتاب نبوّت مانند پروانه بدور شمع وجود رسول اسلام جانبازی می‌نمودند و تا آخرین لحظهٔ حیات ضامن بقای مکتب اسلام می‌باشند و پیامبر اکرم از مدد فعالیت خود از مبداغیب این آگاهی را پیدا نموده که بایستی برای ادامه حیات معنوی انسانها برنامه و قانون را بدست کسانی سپرد که بدون کوچکترین تغییر و انحرافی دستور الهی اجراءگردد ومکتب با همان معنویت درتمام ادوارحیات جلوه داشته باشد روی همین‌اساس پیوسته بازبانهای مختلف وتعبیرات گوناگون اظهارمی‌نمود که امرامامت‌وخلافت بدست خداست وباجملهٔ «اختیارکردم من آن کس‌راکه‌خدااورا برای‌من‌اختیارکرده‌بود» مطلب‌راروشن‌ساخت و در حدیث یوم‌الانذار که خویشان خود راگرد هم آورد خطابه‌ای خواند ومأموریت خویش را شرح داد وازآنها کمک طلب نمود تا بعد ازاو خلیفه اوگردند. امیرالمؤمنین از جای برخاست و دعوت پیامبر را پذیرفت آمادگی خودرا برای فداکاری اعلام نمود ابولهب به‌ابوطالب عرضه داشت کارت‌به‌جائی رسیده‌است که باید پسرت برتوحکومت کند. این موضوع آنقدر درتاریخ زندگانی نبی‌اکرم تکرار شده که کتب فریقین موارد

بسیاری را ثبت کرده تا روزی که آیه کریمه «وان لم تفعل فمابلغت رسالته والله یعصمک من الناس» نازل گردید که درصورت نفی‌واثبات تهدید وتأمینی درسطحی عالی وگسترده با قاطعیت هرچه تمامتر برسول اسلام اعلام گردید . چه اگر در تعیین امام و مصداق پیشوای‌الهی بطوری که جای‌هیچگونه شبهه‌ای نباشد ومردم همه در یک صحنه فوق‌العاده و جذاب با چشم وگوش خود علی را نبینند و او را بامامت و خلافت نشناسند هرآینه رسالت وظیفه خودرا انجام‌نداده ونتیجه‌ای عائد مردم نمی گردد بزودی بساط واژگونه می‌شود واگر با صراحت اعلام گردید هیچکس نمی‌تواند مکتب‌را بطور کلی تعطیل کند و اسلام را در جهان بصورتی نامطلوب درآورد بلکه همیشه اسلام بمعنای واقعی خود درمیان اجتماع بشری جلوه دارد ومکتب الهی را نمایانگر است اگرچه استفاده کامل در سطح جهان بطول خواهد انجامید .

دراینجا سئوالی پیش می‌آید که پاسداران وحی و نگهبانان اسلام که مورد تأیید آفریدگارجهان هستی هستند چه‌گروهی می‌باشد و با چه نامی ازآنها پیامبراسلام نامبرده است شاید این سئوال مکرر درمکرر درمواردگوناگون ازرسول اکرم شده وحضرت باجمله « یاعلی انت وشیعتُک هم‌الفائزون » تو و مردمی که بدنبال تو برنامه الهی را اجرا می‌نمایند سرانجام دردنیا وآخرت پیروز و موفق می‌باشند باین مضمون روایاتی ازکتب فریقین درکتاب «الرسول والشیعة» آورده شده که همه بامدرك صحیح ومستندی که مورد اعتماد می‌باشد یادگردیده است .

بنابرآنچه‌گفته شد شیعه برهبری ائمه معصوم خود مأموریت حفاظت دین مقدس اسلام را ازگزند حوادث ودستبرد هواپرستان خودفروخته پیدا نموده و بایستی درعمود زمان سعی کنند مکتب اسلام باتمام مشخصات الهی خود سالم وصحیح بفعالیت خودادامه دهد و درمقابل طوفانها وقدرتهای طاقت فرسا وضعی بخودگیرند که تغییر جهت ندهند وتعطیل مکتب را اعلام نکنند وروش خود را درفرازو نشیب زمانه با بینشی الهی ادامه دهند تا بنتیجه برسند و مسلّماً موفقیت خواهند داشت چون اسلام با منطق قوی خود

ازخود دفاع خواهد نمود وبا قوانین آسمانیش همه قدرتها را سرانجام مقهور خود خواهد ساخت وعواطف انسانها را بخود جلب خواهد نمود.

مکتب تشیع که پس از رحلت رسول اسلام بفعالیت پرداخت وماموریت را بخوبی انجام داد و با دو عامل مؤثر و شکست ناپذیر تزکیه و تعلیم توانست درمقابل قدرتهای کوبنده مادی و انحرافی بایستد وهمه نفوذهائی که بشر را در این دو بعد ازمسیر خود منحرف می‌سازد. درهم بشکند وبجهان انسانی اعلام کند تنها درسایهٔ نیروی معنوی است که انسان می‌تواند انسانی نیرومند گردد که زندگی انسانی خود را درعالم انسانیت آنگونه ادامه دهد که ازهمهٔ عوالم وجود به بهترین وجهی استفاده کند وآزاری بدیگران نرساند وخود را از وادی انسانی دورنسازد. روی همین پایه واساس مکتب در سازندگی انسانها نخست می کوشید وآنهارا آنقدر درسطح عالی پروازمی‌داد که انسان کامل فرمود اگر همهٔ آسمانهارا باآنچه درزیرچتروپوشش آنها قراردارد به‌علی بدهند که پوست ناچیزی را ازدهان موری بگیرم وستمی برجانداری روا دارم هرگز به چنین عمل زشتی تن درنخواهم داد وسپس آنهارا وامی‌داشت که جهانی را عرصه فعالیت خود قراردهند وازهمه موجودات وعوالم هستی استفاده کنند واگرمی‌خواهند درعالم زنده بمانند وآزاد زندگی کنند وطعمه دیگران قرارنگیرند ناچار باید بتمام راهها وهمه هستی بادیده تحقیق و تدبر بنگرند ونقطه مجهولی نداشته باشند که دشمنان آنها را یافته باشند و بدین‌وسیله پیروان قرآن را منکوب سازند.

تاریخ هزارو چهارصد سالهٔ مکتب شاهد فعالیتها و ازخودگذشتگیهای شیعه در ابعاد مختلف حیات فردی واجتماعی است که در بدو امر ازچند نفر انگشت‌شمار تعداد آنها تجاوز نمی کرد وامروز متجاوز ازصدملیون طرفدار دارد وبلکه اگربانظر دقیق بررسی و تجزیه‌وتحلیل شود. بقاء مکتب توحید وحفظ مقام‌مقدس امنای عظام ومردان الهی‌مرهون خدمات ومجاهدتهای این گروه خداپرست ازخودگذشته می‌باشد که توانسته‌اند بدنیا نشان دهند مکتب الهی ومردان الهی‌را که هیچگونه دست روزگارنتوانسته‌است آنهارا ازمسیر منحرف سازد اگرچه آزار و شکست و رنج و محرومیت فراوان دیده باکه زندگی آنها

سراسر باناکامی ومحرومیت مواجه بوده‌است ولی برای پویندگان حقیقت راه بسیارروشنی راگشوده‌اند که گرفتارتضادهای رنگارنگ دنیاپرستانی که بصورت خودرا الهی دراجتماع معرفی کرده‌اند نشوند وازخدا برای همیشه دور نمانند ونگویند ماخدایراکه چنین مکتبهای ظالم‌پرور وضعیف کش‌را قدرت می‌دهد هرگزنخواهیم پذیرفت وهزاربار مکتبهای مادی برچنین برنامه‌هائی دردنیا رجحان دارند درهرحال شیعه پیوسته انحرافهاراگوشزد نموده وبا بررسی محققانه توانستند مکتبها را ازهم جداکند و صف خداپرستان را ازهواپرستان مادی‌گرای دورسازد.

شیعه به‌پیروی ازدستورالهی با دوسلاح شکست ناپذیرخودرا برای زندگی‌همیشگی موفقیت‌آمیز مجهزساخته و با ایندو پایه محکمی که ضامن پیشبرد آن آفریدگارجهان است درعمود زمان خود را درآستانه‌ای قرارداده است که هیچگاه دست نیرومند طبیعت نتوانسته ازپیشرفت انسانی‌اوبکاهد. درمرحله اول کوشیده‌انسانی بسازدکه‌درتمام شرایط دست ازانسانیت خود برندارد وآنچنان تزکیه شودکه با خدای خویش به پیوندد وبر جهان ماده غلبه‌کند اگرنیروی علوی را دردست راست او قراردهند و از نیروی زمینی بادست‌چپ‌خوداستفاده کند هرگزتغییرمسیر نمی‌دهد وروشی‌غیرانسانی درضعف‌وقدرت خودنشان نمی‌دهد وخودراازاجتماع واجتماع راازخودمی‌داند وخودرادرمقابل‌همه‌گفتار و کردارخویش ودیگران که‌بادلبستگی‌پیدامی کنند مسئول‌می‌داند وهیچگاه روش‌حیوانی و درندگی وحقارت وزبونی نخواهدداشت. چنین‌انسانی‌برای‌اینکه درجمع انسانها عقب‌نماند واز همه جهان هستی استفادکند و راه و روش صحیحی برای خود برگزیند بمرحله دوّم گام‌برمی‌دارد ودرراه تعلیم‌وکسب دانش قدمهای اساسی روی مبنای‌صحیح‌علمی‌برمی‌دارد تا انسانی عالم ودانائی انسان باشد ودرجهان بتواند درمرزانسانیت ازهمگنان خود برتری پیدا کند ودست نیاز بسوی‌آنها دراز ننماید بلکه دیگران به‌او محتاج باشند. او معلومات دیگران ودانشهای روزرا پیوسته فرامی‌گیرد وباکنجکاوی‌وتحقیق حیات را ازدید مادی ومعنوی بررسی‌می‌کند تا بجائی‌که بانیروی مددگرفته ازغیب عالمی‌خداشناس‌ودانشمندی

جهان بین که مورد استفاده نسلهای زنده و آینده است می‌گردد .

بهترین گواه برصدق این گفتار روش روشن شیعه است در چهارده قرن که چگونه برای کسب معارف واستفاده ازعلوم زمان کوشش وفداکاری نموده ومکتب تاکجا برای این فعالیت علمی و کوشش‌های تحقیقی ارزش قائل شده که اگر کسی در این راه گام بردارد و در بین راه جان دهد شهیدی است که در راه حق جان سپرده است در نتیجه از صدر اسلام تاکنون همیشه علمدار علم و دانش در رشته‌های گوناگون بوده‌اند.

برای نمونه بتاریخ فلسفه وعرفان ویاعلم کلام توجه ودقت شود که از روز نخست مردانی همت گماشتند وبا استفاده از مبانی فلسفی که در متون اسلامی وجود داشته تحقیقاتی ماهرانه انجام داده‌اند و در طول زمان صدها کتاب ارزنده در این فن وسایر فنونی که بستگی بآن دارد نوشته‌اند وامروز دنیا از آثار آنها دردانشگاهها استفاده می‌کنند واز همه مهمتر کوششی است که دانشمندان جهان و مردان با ارزش روز برای بدست آوردن نسخه‌ای از آثارآنان آنقدر تلاش می‌کنند وبهترین غنیمتی که از جنگهای باشرقیان نام می‌برند کتبی است که بطبع نرسیده وآنها غارت نموده‌اند .

سرگذشت این مردان ارزشمند عالم انسانیت نمودار آثار تربیت مکتب پرارزش تشیع است که چگونه افرادی انسان و عالم و دانشمندان انسان ساز تربیت می‌نمایند که زندگی آنها درسی برای تربیت انسانهای نسلهای آینده است. خواجه نصیرالدین طوسی وعلامه حلی بهترین نمونه‌ای ازاین مردان الهی هستند که درسخت‌ترین شرایط محیطی خود را بایکدنیا رنج وفداکاری برای پیشبرد هدف عالی مکتب آماده ساختند ونه تنها صدها کتاب سودمند علمی واسلامی برای جامعه‌بشریت بیادگار گذاشتندبلکه شیعه را آنچنان نشان دادندکه وضع محیط را بنفع این گروه عوض نمودند و قدرتها و انسانها را متوجه مبانی بافضیلت مکتب تشیع ساختند ودرهمین حال پیوسته می‌کوشیدند مبادا غبارحوادث چهره زیبای آنان را بگیرد لذا درفرصتهای متناسب باهوشدارهای عالمانه یکدیگر را موعظه ونصیحت می‌نمودند . می‌گویند روزیکه شیخ الشیعه علامه حلی ببغداد بازگشت

خواجه استاد عالی‌قدر او از او دیدن ننمود با احترامی که بمقام فضل و دانش او داشت شاگرد بزرگوار وقتی بخدمت استاد رسید علت را سؤال نمود استاد جواب داد می‌خواهم گرد و خاك مغز پر برکت تو در کشور رعیت پرور پرتشریفات فروریزد آنگاه تو را باهمان صفای باطن ملاقات کنم .

دیگر از نمونه‌های تازه این مکتب ارزنده‌ای که اسلام مرهون خدمات خستگی‌ناپذیر رجال اوست مرحوم حکیم سبزواری مفخر عالم تشیع است که نه تنها دنیای علم ودانش باو می‌بالد ومردم سرزمین ایران باداشتن چنین حکیمی عالم برجهانی افتخارمی‌کنند بلکه جهان حقیقت ودنیای عرفان برای همیشه سرفراز است که مکتب تشیع چنین عالمی جامع وتربیت یافته‌ای وارسته که جهانی را بادیدی الهی بررسی نموده وبحق رسیده‌است بدنیای بشریت تحویل داده و انسانها در طول زمان از روش اخلاقی وکرامتهای او واز آثار جاویدان وکتب فلسفی او بهره‌مندمی‌گردند. اوآنچنان حق‌رایافته که وقتی‌صاحب‌قدرت زمان بخانه‌او می‌آید چون دیگرافراد ازاو با نان‌دوغی پذیرائی کرده و بموعظه ونصیحت او می‌پردازد وقلب او را منقلب می‌کند .

نگارنده بخود اجازه نمی‌دهم در این وادی قلم پردازی کنم و سخن درباره اینگونه شخصیات که مورد توجه جهان علم هستند برانم ولی خدا چنین عنایت فرمود وائمهٔ هدیٰ ازخدمتگزاری صادق دستگیری کردند ودوست دانشمند وعزیز آقای دکتر مهدی‌محقق استاد عالی‌قدردانشگاه که ازبیت رفیع علم وازخاندان وعظ وارشادهستند روزی بیادایام طلبگی بمدرسه وکتابخانه آمدند وساعتی ازگذشته و حال صحبت شد وضمناً ناراحتی خود را ازعدم‌آمادگی مراکز علمی برای طبع مجدد اثرجاودانی حکیم سبزواری شرح منظومه ابراز داشتند سخنان ایشان مجلس را رونقی بخشید و از ایشان خواستم تامرکز علمی مسجد جامع که بفضل پروردگار در سایهٔ لطف ولی عصر ارواحنا فداه در راه تداوم مکتب تشیع گام برمی‌دارد در این خدمت بزرگ علمی سهمی داشته باشد ایشان با همان مهربانی که بدان خوگرفته‌اند استقبال نمودند روزی دیگر پس از انجام مقدمات و تهیه وسائل

طبع پیشنهاد کردند مقدمه‌ای بر این کتاب بنویسم تا برای خود در کنار بزرگان سهمی بدست آورم من هم با کمال خستگی و ناتوانی و ناراحتی که راستی فرسوده و پیرم کرده است و اصولاً خود را در این حد نمی‌دانم ولی روی اخلاص برای کسب و کمال از بزرگان بدین صورت مقدمه‌ای نگاشته و در اینموقع که هزارمین سال تألیف نهج البلاغه که منشأ تراوشات فکری حکیم و فیلسوف مؤلف می‌باشد این اثر گرانبها را به پیشگاه مقدس ولی امر امام زمان عجل الله فرجه در میلاد مقدس مولی الموالی امام العارفین امیرالمؤمنین اهدا می‌نمایم خدا کند ماهم بنوبه خود در این مکتب فیض برده وسهمی در پیشرفت آن داشته باشیم وکشور ما وملت عزیز شیعه ما در ظل توجهات ائمه اطهار ازهرگونه ظلم و ستمی پاك ومهد تربیت دوستان اهل‌بیت قرارگیرد ودشمنان اسلام درسرتاسرجهان بخودگرفتار شوند واسلام بتواند جهانیان را براه انسانی آشنا سازد .

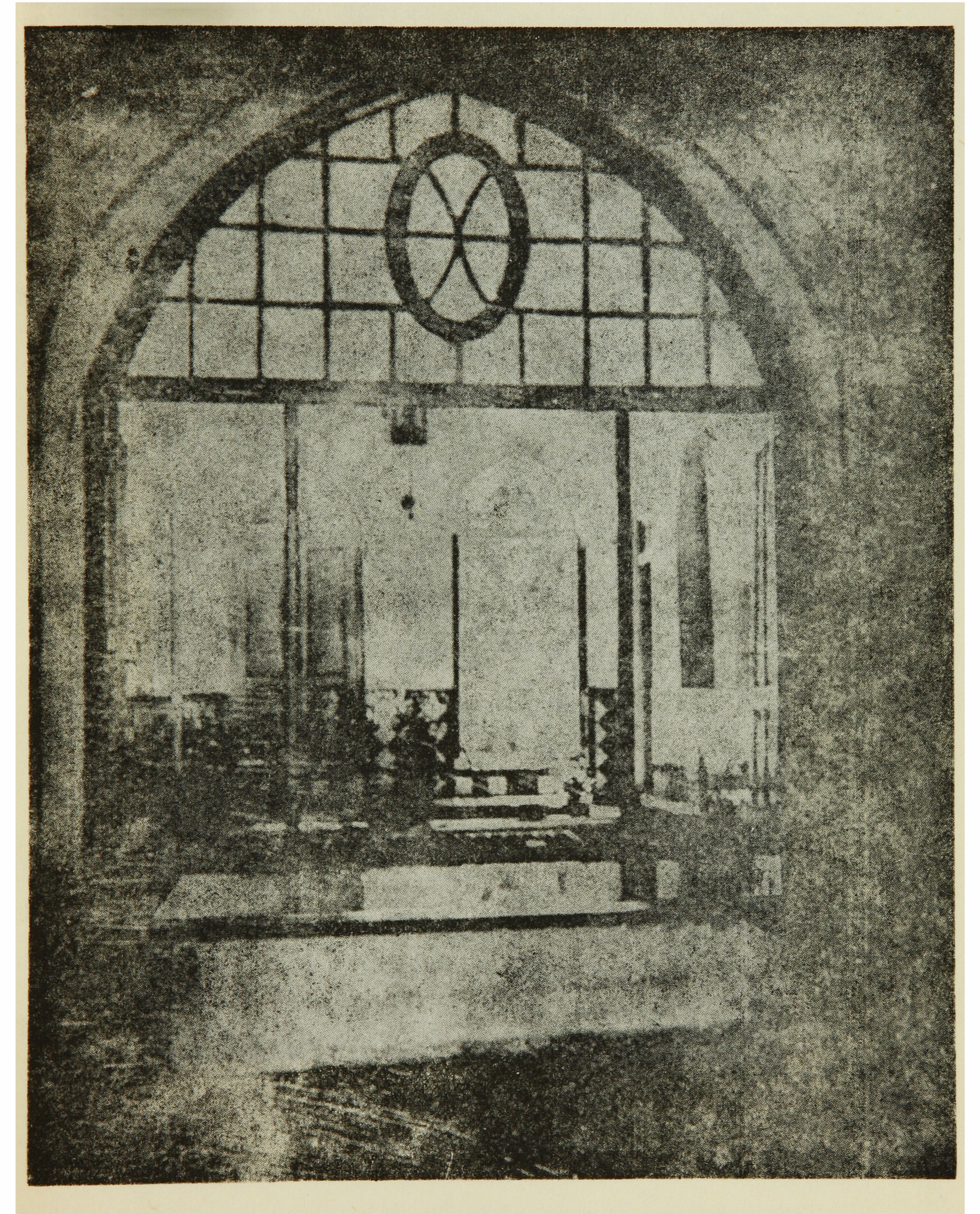
کتابخانهٔ مدرسه چهل‌ستون مسجد جامع طهران

حسن سعید



تصویر حاجی ملا هادی سبزواری

۱۲۸۹ - ۱۲۱۲ هجری قمری



تصویر آرامگاه سبزواری در شهر سبزوار

غرر الفرائد

بسم الله الرحمن الرحيم

يٰا وَاهِبَ الْعَقْلِ لَكَ الْمَحَامِدُ إِلىٰ جَنَابِكَ انْتَهَى الْمَقَاصِدُ
يٰا مَنْ هُوَ اخْتَفَىٰ لِفَرْطِ نُورِهِ اَلظَّاهِرُ الْبٰـاطِنُ فِى ظُهُورِهِ
بِنُورِ وَجْهِهِ اسْتَنَارَ كُلُّ شَىْءٍ وَعِنْدَ نُورِ وَجْهِهِ سِوَاهُ فَىْءٌ
ثُمَّ عَلَى النَّبِىِّ هَادِى الْأُمَّةِ وَآلِهِ الْغُـرِّ صَلوٰةٌ جَمَّةٌ
وَبَعْدُ فَالْعَبْدُ الْأَثِيمُ الْهٰادِى لَازَالَ مَهْدِيّاً إِلَى الرَّشٰادِ
يَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتٰابِيَهْ مَنْظُومَتِى لِسُقْمِ جَهْلٍ شَافِيَةٌ
نَظَمْتُهَا فِى الْحِكْمَةِ الَّتِى سَمَتْ فِى الذِّكْرِ بِالْخَيْرِ الْكَثِيرِ سُمِّيَتْ
لَاقَتْ بِرَسْمٍ بِمِدٰادِ النُّورِ فِى صَفَحٰاتٍ مِنْ خُدُودِ الْحُورِ
أَبْحَارُهَا مَشْحُونَةٌ مِنْ دُرَرٍ بُسْتَانُهَـا مُوَشَّحٌ بِالزُّهَرِ
سَمَّيْتُ هَذٰا غُرَرَ الْفَرَائِدِ أَوْدَعْتُ فِيهَـا عُقَدَ الْعَقَائِدِ
فَهَا أَنَا الْخَائِضُ فِى الْمَقْصُودِ بِعَوْنِ رَبِّى وَاجِبِ الْوُجُودِ
أَزِمَّةُ الْأُمُورِ طُـرّاً بِيَدِهِ وَالْكُلُّ مُسْتَمِدَّةٌ مِنْ مَدَدِهِ
إِنَّ كِتَـابَنَا عَلىٰ مَقَاصِدَ وَكُلُّ مَقْصَدٍ عَلىٰ فَرَائِدَ
فَالْمَقْصَدُ الْأَوَّلُ فِيمَا هُوَ عَمّْ أُوْلٰيهُ كَانَتْ فِى الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ

الْمَقْصَدُ الأَوَّلُ فِي الأُمُورِ الْعَامَّةِ وَفِيهِ فَرَائِدُ

الْفَرِيدَةُ الأُولىٰ فِي الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ

غُرَرٌ فِي بَدَاهَةِ الْوُجُودِ

مُعَرِّفُ الْوُجُودِ شَرْحُ ٱلإِسْمِ وَلَيْسَ بِالْحَدِّ وَلَا بِالرَّسْمِ
مَفْهُومُهُ مِنْ أَعْرَفِ الْأَشْيَاءِ وَكُنْهُهُ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ

غُرَرٌ فِي أَصَالَةِ الْوُجُودِ

إِنَّ الْوُجُودَ عِنْدَنَا أَصِيلٌ دَلِيلُ مَنْ خَالَفَنَا عَلِيلٌ
لِأَنَّهُ مَنْبَعُ كُلِّ شَرَفٍ وَالْفَرْقُ بيْنَ نَحْوَيِ الْكَوْنِ يَفِيْ
كَذَا لُزُومُ السَّبْقِ فِي الْعِلِّيَّةِ مَعَ عَدَمِ التَّشْكِيكِ فِي الْمَهِيَّةِ
كَوْنُ الْمَرَاتِبِ فِي الْاشْتِدَادِ أَنْوَاعاً اسْتَنَارَ لِلْمُرَادِ
كَيْفَ وَبِالْكَوْنِ عَنِ اسْتِوٰاءٍ قَدْ خَرَجَتْ قَاطِبَةُ الْأَشْيَاءِ
لَوْلَمْ يُؤَصَّلْ وَحْدَةٌ مَاحَصَلَتْ إِذْ غَيْرُهُ مَثَارُ كَثْرَةٍ أَتَتْ
مَا وُحِّدَ الْحَقُّ وَلَا كَلِمَتُهُ إِلّاٰ بِمَا الْوَحْدَةُ دَارَتْ مَعَهُ

غُرَرٌ فِي اشْتِرَاكِ الْوُجُودِ

يُعْطِي اشْتِرَاكَهُ صُلُوحُ الْمَقْسَمِ كَذٰلِكَ اتِّحَادُ مَعْنَى الْعَدَمِ
وَأَنَّهُ لَيْسَ اعْتِقَادُهُ ارْتَفَعَ إِذَا التَّعَيُّنُ اعْتِقَادُهُ امْتَنَعَ
وَأَنَّ كُلًّا آيَةُ الْجَلِيلِ وَخَصْمُنَا قَدْ قَالَ بِالتَّعْطِيلِ

مِمَّـا بِهِ أُيِّدَ الْإِدِّعَاءُ أَنْ جَعْلُـهُ قَافِيَةً إِيطَـاءُ

غُرَرٌ فِي زِيَادَةِ الْوُجُودِ عَلَى الْمَهِيَّةِ

إِنَّ الْوُجُودَ عَارِضُ الْمَهِيَّةِ تَصَوُّراً وَاتَّحَدَا هُوِيَّةً
لِصِحَّةِ السَّلْبِ عَلَى الْكَوْنِ فَقَطْ وَلِافْتِقَارِ حَمْلِهِ إِلَى الْوَسَطِ
وَلِانْفِكَاكٍ مِنْهُ فِي التَّعَقُّلِ وَلِاتِّحَادِ الْكُلِّ وَالتَّسَلْسُلِ
وَالْفَرْدُ كَالْمُطْلَقِ مِنْهُ وَالْحِصَصُ زِيْدَ عَلَيْهَا مُطْلَقاً عَمّاً وَخَصّْ

غُرَرٌ فِي أَنَّ الْحَقَّ إِنِّيَّةٌ صِرْفَةٌ

وَالْحَقُّ مَاهِيَّتُـهُ إِنِّيَّتُـهُ إِذْ مُقْتَضَى الْعُرُوضِ مَعْلُولِيَّتُهُ
فَسَابِقٌ مَعَ لَاحِقٍ قَدِ اتَّحَدَ أَوْلَمْ تَصِلْ سِلْسِلَةُ الْكَوْنِ لِحَدّْ

غُرَرٌ فِي بَيَانِ الْأَقْوَالِ فِي وَحْدَةِ حَقِيقَةِ الْوُجُودِ وَكَثْرَتِهَا

اَلْفَهْلَوِيُّونَ الْوُجُودُ عِنْدَهُمْ حَقِيقَةٌ ذَاتُ تَشَكُّكٍ تَعُمّْ
مَرَاتِباً غِنىً وَفَقْراً تَخْتَلِفُ كَالنُّورِ حَيْثُمَا تَقَوَّى وَضَعُفَ
وَعِنْـدَ مَشَّائِيَّةٍ حَقَـائِقُ تَبَايَنَتْ وَهُوَ لَدَيَّ زَاهِقُ
لِأَنَّ مَعْنىً وَاحِداً لَايُنْتَزَعُ مِمَّا لَهَـا تَوَحُّدٌ مَا لَمْ يَقَعْ
كَأَنَّ مِنْ ذَوْقِ التَّأَلُّهِ اقْتَنَصَ مَنْ قَالَ مَا كَانَ لَهُ سِوَى الْحِصَصِ
وَالْحِصَّةُ الْكُلِّي مُقَيَّداً يَجِيْ تَقَيُّدٌ جُـزْءٌ وَقَيْدٌ خَارِجِيٌّ

غُرَرٌ فِي الْوُجُودِ الذِّهْنِيِّ

لِلشَّيْءِ غَيْرَ الْكَوْنِ فِي الْأَعْيَانِ كَوْنٌ بِنَفْسِهِ لَدَى الْأَذْهَانِ
لِلْحُكْمِ إِيجَاباً عَلَى الْمَعْدُومِ وَلِانْتِزَاعِ الشَّيْءِ ذِي الْعُمُومِ
صِرْفَ الْحَقِيقَةِ الَّذِيْ مَا كَثُرَا مِنْ دُونِ مُنْضَمَّاتِهَا الْعَقْلُ يَرَى
وَالذَّاتُ فِي أَنْحَا الْوُجُودَاتِ حُفِظَ جَمعُ الْمُقَابِلَيْنِ مِنْهُ قَدْ لُحِظَ
فَجَوْهَرٌ مَعَ عَرَضٍ كَيْفَ اجْتَمَعَ أَمْ كَيْفَ تَحْتَ الْكَيْفِ كُلٌّ قَدْ وَقَعَ
فَأَنْكَرَ الذِّهْنِيَّ قَوْمٌ مُطْلَقاً بَعْضٌ قِيَاماً مِنْ حُصُولٍ فَرَّقَا
وَقِيلَ بِالْأَشْبَاحِ الْأَشْيَا انْطَبَعَتْ وَقِيلَ بِالْأَنْفُسِ وَهِيَ انْقَلَبَتْ
وَقِيلَ بِالتَّشْبِيهِ وَالْمُسَامَحَةِ تَسْمِيَةٌ بِالْكَيْفِ عَنْهُمْ مُفْصَحَةٌ
بِحَمْلٍ ذَاتٍ صُورَةٌ مَقُولَةٌ وَحْدَتُهَا مَعَ عَاقِلٍ مَقُولَةٌ

غُرَرٌ فِي تَعْرِيفِ الْمَعْقُولِ الثَّانِي وَبَيَانِ الْإِصْطِلاحَيْنِ فِيهِ

إِنْ كَانَ الْاِتِّصَافُ كَالْعُرُوضِ فِيْ عَقْلِكَ فَالْمَعْقُولَ بِالثَّانِي صِفِيْ
بِمَا عُرُوضُهُ بِعَقْلِنَا ارْتُسِمَ فِي الْعَيْنِ أَوْ فِيْهِ اتِّصَافُهُ رُسِمَ
فَالْمَنْطِقِيُّ الْأَوَّلُ كَالْمُعَرِّفِ ثَانِيهِمَا مُصْطَلَحٌ لِلْفَلْسَفِيِّ
فَمِثْلُ شَيْئِيَّةٍ أَوْ إِمْكَانٍ مَعْقُولُ ثَانٍ جَا بِمَعْنىً ثَانٍ

غُرَرٌ فِي أنَّ الْوُجُودَ مُطْلَقٌ وَمُقَيَّدٌ وَكَذَا الْعَدَمُ

إِنَّ الْوُجُودَ مَعَ مَفْهُومِ الْعَدَمِ كُلّاً مِنِ اطْلَاقٍ وَتَقْيِيدٍ قَسَمَ

غُرَرٌ فِي أَحْكَامٍ سَلْبِيَّةٍ لِلْوُجُودِ

لَيْسَ الْوُجُودُ جَوْهَراً وَلَا عَرَضْ عِنْدَ اعْتِبَارِ ذَاتِهِ بَلْ بِالْعَرَضِ
لَا شَيْءَ ضِدُّهُ وَلَا مَا مَاثَلَهُ وَلَيْسَ جُزْءً وَكَذَا لَاجُزْءَ لَهُ
إِذْ قُلِبَ الْمُقَسِّمُ مُقَوِّماً أَوِ الْقِوَامُ مِنْ نَقِيْضٍ لَزِمَا

غُرَرٌ فِي أنَّ تَكَثُّرَ الْوُجُودِ بِالْمَهِيّاتِ وَأَنَّهُ مَقُولٌ بِالتَّشْكِيكِ

بِكَثْرَةِ الْمَوْضُوعِ قَدْ تَكَثَّرَا وَكَوْنُهُ مُشَكِّكاً قَدْ ظَهَرَا
اَلْمَيْزُ إِمَّا بِتَمَامِ الذَّاتِ أَوْبَعْضِهَا أَوْ جَا بِمُنْضَمَّاتٍ
بِالنَّقْصِ وَالْكَمَالِ فِي الْمَهِيَّةِ أَيْضاً يَجُوزُ عِنْدَ الْإِشْرَاقِيَّةِ
كُلُّ الْمَفَاهِيمِ عَلَى السَّوَاءِ فِي نَفْيِ تَشْكِيْكٍ عَلَى الْأَنْحَاءِ

غُرَرٌ فِيأنَّ الْمَعْدُومَ لَيْسَ بِشَيءٍ وَشُرُوعٌ فِي بَعْضِ أحْكَامِ الْعَدَمِ وَالْمَعْدُومِ

مَا لَيْسَ مَوْجُوداً يَكُونُ لَيْساً قَدْ سَاوَقَ الشَّيْءُ لَدَيْنَا الْأَيْسَا
وَجَعَلَ الْمُعْتَزِلِي الثُّبُوتَ عَمّْ مِنَ الْوُجُودِ وَمِنَ النَّفْيِ الْعَدَمَ
فِي النَّفْيِ وَالثُّبُوتِ يَنْفِي وَسَطاً وَقَوْلُهُمْ بِالْحَالِ كَانَ شَطَطاً
بِصِفَةِ الْمَوْجُودِ لَا مَوْجُودَةً كَانَتْ وَلَا مَعْدُومَةً مَحْدُودَةٌ

نَفْيٌ ثُبُوتٌ مَعَهُمَا مُرَادِفَةٌ وَشُبُهَــاتُ خَصْمِنَا مُزَيَّفَةٌ

غُرَرٌ فِي عَدَمِ التَّمَايُزِ وَالْعِلِّيَّةِ فِي الْأَعْدَامِ

لَامَيْزَ فِي الْأَعْدَامِ مِنْ حَيْثُ الْعَدَمِ وَهُوَ لَهَــا إِذاً بِوَهْمٍ تُرْتَسَمُ
كَذَاكَ فِي الْأَعْدَامِ لَاعِلِّيَّةَ وَإِنْ بِهَــا فَاهُوا فَتَقْرِيبِيَّةٌ

غُرَرٌ فِي أَنَّ الْمَعْدُومَ لَايُعَادُ بِعَيْنِهِ

إِعَادَةُ الْمَعْدُومِ مِمَّا امْتَنَعَا وَبَعْضُهُمْ فِيْهِ الضَّرُورَةَ ادَّعیٰ
فَإِنَّــهُ عَلَى جَوَازِهَا حُتِمَ فِي الشَّخْصِ تَجْوِيزُ تَخَلُّلِ الْعَدَمِ
وَجَازَ أَنْ يُوْجَدَ مَا يُمَاثِلُهُ مُسْتَأْنَفاً وَسَلْبُ مَيْزٍ يُبْطِلُهُ
وَالْعَوْدُ عَادَ عَيْنَ الْابْتِدَاءِ وَلَيْسَ بَالِغــاً إِلَى انْتِهَــاءٍ
مَا ضَرَّ أَنَّ الْجِسْمَ غِبَّ مَافَنیٰ هُوَ الْمُعَادُ فِي الْمَعَادِ قَوْلَنَا
وَ إِمْتِنَــاعُهَــا لِأَمْرٍ لَازِمٍ وَمَعْنَى الْإِمْكَانِ خِلَافُ الْجَازِمِ
فِيْ مِثْلِ ذَرْ فِي بُقْعَةِ الْإِمْكَانِ مَا لَمْ يَذُدْهُ قَائِمُ الْبُــرْهَانِ

غُرَرٌ فِي دَفْعِ شُبْهَةِ الْمَعْدُومِ الْمُطْلَقِ

لِعَقْلِنَا اقْتِــدَارُ أَنْ تَصَوَّرَا عَدَمَــهُ وَغَيْرَهُ وَيُخبِرَا
عَنْ نَفْيِ مُطْلَقٍ بِلَا إِخْبَــارٍ وَبِامْتِنَاعٍ عَنْ شَرِيكِ الْبَارِیْ
وَثَابِتٍ فِي الذِّهْنِ وَاللَّاثَابِتِ فِيْهِ عَنِ الشَّيْءِ بِلَا تَهَافُتٍ

فَمَا بِحَمْلِ الْأَوَّلِي شَرِيكُ حَقٍّ   عُدَّ بِحَمْلٍ شَائِعٍ مِمَّا خُلِقَ
وَعَدَماً قِسْ أَنَّهُ ذَاتاً عَدَمٌ   لٰكِنْ ثُبُوتٌ حَيْثُ بِالذِّهْنِ ارْتَسَمَ

غُرَرٌ فِي بَيَانِ مَنَاطِ الصِّدْقِ فِي الْقَضِيَّةِ

اَلْحُكْمُ إِنْ فِي خَارِجِيَّةٍ صَدَقَ   مِثْلُ الْحَقِيقِيَّةِ لِلْعَيْنِ انْطَبَقَ
وَحَقُّهُ مِنْ نِسْبَةٍ حُكْمِيَّةٍ   طِبْقٌ لِنَفْسِ الْأَمْرِ فِي الذِّهْنِيَّةِ
بِحَدِّ ذَاتِ الشَّيْءِ نَفْسُ الْأَمْرِ حُدَّ   وَعَالَمِ الْأَمْرِ وَذَا عَقْلٌ يُعَدُّ
مِنْ خَارِجٍ أَعَمُّ إِذْ لِلذِّهْنِ عَمَّ   كَمَا مِنَ الذِّهْنِيِّ مِنْ وَجْهٍ أَعَمُّ
إِذْ فِي صَوَادِقِ الْقَضَايَا صَدَقَا   وَفِي كَوَاذِبٍ وَحَقٍّ فَرَقَا

غُرَرٌ فِي الْجَعْلِ

لِلرَّبْطِ وَالنَّفْسِيِّ الْوُجُودُ إِذْ قُسِمَ   فَالْجَعْلُ لِلتَّالِيفِ وَالْبَسِيطِ عَمَّ
فِي عَرَضِيٍّ قَدْ بَدَا مُفَارِقاً   لَاغَيْرُ بِالْجَعْلِ الْمُؤَلَّفِ انْطِقَا
فِي كَوْنِ مٰهِيَّةٍ أَوْ وُجُودٍ أَوْ   صَيْرُورَةٍ مَجْعُولًا أَقْوَالًا رَوَوْا
وَعُزِّيَ الْأَوَّلُ لِلْإِشْرَاقِيِّ   وَقَدْ مَشَى الْمَشَّاءُ نَحْوَ الْبَاقِي
بِالذَّاتِ بِالْعَرَضِ مِنْ مُرَكَّبٍ   وَمِنْ بَسِيطٍ فِي الثَّلْثَةِ اضْرِبِ
جَعْلُ الْوُجُودِ عِنْدَنَا قَدِ ارْتُضِيَ   مٰهِيَّةٌ مَجْعُولَةٌ بِالْعَرَضِ

كَذَا اتِّصَافٌ وَبِذَا الْجَعْلِ جُعِلَ تَرْكِيباً الْوُجُودُ مَعَ ذَيْنِ فَنِلْ
وَلِي عَلَى الَّذِيْ هُوَ اخْتِيَارِيْ أَنْ لَازِمُ الْمٰهِيَّةِ اعْتِبَارِيٌّ
وَكُلُّ مَعْلُولٍ لِذِيهِ قَدْ لَزِمَ فَفِي سِوَى الْمَعْلُولِ الْأَوَّلِ حُتِمَ
مِنْ قَوْلِ الْإِشْرَاقِ انْتِزَاعِيَّتُهَا وَأَيْضاً انْسِلَابُ سِنْخِيَّتِهَا
كَالْفَيْءِ لِلشَّيْءِ لِوَاهِبِ الصُّوَرِ حَيْثُ انْتِفَا الْمَهِيَّةِ عَنْهُ ظَهَرَ
مِثْلُ انْسِلَابِ كَوْنِهَا مُرْتَبِطَةً وَ ذَاتُ مَجْعُولٍ بِهِ مُشْتَرِطَةٌ

الْفَرِيدَةُ الثَّانِيَةُ فِي الْوُجُوبِ وَالإِمْكَانِ

غُرَرٌ فِي الْمَوَادِّ الثَّلٰثِ

إِنَّ الْوُجُودَ رَابِطٌ وَرَابِطِيٌّ ثُمَّتَ نَفْسِيٌّ فَهَاكَ وَاضْبِطِ
لِأَنَّهُ فِيْ نَفْسِهِ أَوْ لَا وَمَا فِي نَفْسِهِ إِمَّا لِنَفْسِهِ سِمَا
أَوْ غَيْرِهِ وَالْحَقُّ نَحْوُ أَيْسِهِ فِي نَفْسِهِ لِنَفْسِهِ بِنَفْسِهِ
قَدْ كَانَ ذَا الْجِهَاتِ فِي الْأَذْهَانِ وُجُوبٍ امْتِنَاعٍ أَوْ إِمْكَانٍ
وَهِيَ غَنِيَّةٌ عَنِ الْحُدُودِ ذَاتُ تَأَسٍّ فِيْهِ بِالْوُجُودِ

غُرَرٌ فِي أَنَّهَا إِعْتِبَارِيَّةٌ

وُجُودُهَا فِي الْعَقْلِ بِالتَّعَمُّلِ لِلصِّدْقِ فِي الْمَعْدُومِ وَالتَّسَلْسُلِ
مَا صَحَّ أَنْ لَوْ لَمْ تَكُنْ مُحَصَّلَةً إِمْكَانُهُ لَا كَانَ لَا إِمْكَانَ لَهُ

وَأَنَّهُ رَفْعُ النَّقِيْضَيْنِ لَزِمَ   وَالْوَاجِبُ عَنْهُ الْوُجُوبُ يَنْحَسِمُ

غُرَرٌ فِی بَيَانِ أقْسَامِ كُلٍّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَوَادِّ الثَّلثِ

وَكُلٌّ وَاحِدٍ لَدَى الْأَكْيَاسِ   بِالذَّاتِ وَالْغَيْرِ وَبِالْقِيَاسِ
إِلَّا فِی الْإِمْكَانِ فَغَيْرِیٌّ سُلِبَ   فَلَيْسَ مَا بِالذَّاتِ مِنْهَا يَنْقَلِبُ
مَا بِالْقِيَاسِ كَالْمُضَايِفَيْنِ   ثُمَّتَ كَالْمَفْرُوضِ وَاجِبَيْنِ

غُرَرٌ فِی أبْحَاثٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِالْإمْكَانِ بَعْضُهَا بِأصْلِ الْمَوْضُوعِ وَبَعْضُهَا بِاللَّوَاحِقِ

عُرُوضُ الْإِمْكَانِ بِتَحْلِيلٍ وَقَعَ   وَهُوَ مَعَ الْغَيْرِیِّ مِنْ ذَيْنِ اجْتَمَعَ
وَقَدْ يُرَادُ مِنْهُ فِی اسْتِعْمَالٍ   أَلْعَمُّ وَالْأَخَصُّ وَاسْتِقْبَالِیٌّ
قَدْ لَزِمَ الْإِمْكَانُ لِلْمَهِيَّةِ   وَحَاجَةُ الْمُمْكِنِ أَوَّلِيَّةٌ
وَأَثَرُ الْجَعْلِ وُجُودٌ ارْتَبَطَ   وَصِفَةُ التَّأْثِيْرِ فِی الْعَقْلِ فَقَطْ
لَايَفْرُقُ الْحُدُوثُ وَالْبَقَاءُ   إِذْ لَمْ يَكُنْ لِلْمُمْكِنِ اقْتِضَاءٌ
وَإِنَّمَا فَاضَ اتِّصَالُ كَوْنِ شَیْءٍ   وَمَثَلُ الْمَجْعُولِ لِلشَّیْءِ كَفَیْءٍ
قَدْ كَانَ الْافْتِقَارُ لِلْإِمْكَانِ   فَلْيُجْعَلِ الْقَدِيمُ بِالزَّمَانِ
ضَرُورَةُ الْقَضِيَّةِ الْفِعْلِيَّةِ   لَوَازِمُ الْأَوَّلِ وَالْمَهِيَّةِ
ثُمَّ امْتِنَاعُ الشَّرْطِ بِالْمُعَانِدِ   وَالْفَقْرُ حَالَةَ الْبَقَا شَوَاهِدِی
لَيْسَ الْحُدُوثُ عِلَّةً مِنْ رَأْسِهِ   شَرْطاً وَلَا شَطْراً وَلَا بِنَفْسِهِ

وَكَيْفَ وَالْحُدُوثُ كَيْفُ مَالَحِقَ لِلْفَقْرِ إِذْ عَدُّ الْمَرَاتِبِ اتَّسَقَ
وَالْعَدَمُ السَّابِقُ كَوْناً لَيْسَ خَصّْ بَدِيلُهُ نَقِيضُهُ دَارَالْحِصَصُ

غُرَرٌ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْوُجُوبِ الْغَيْرِيِّ

لَا يُوجَدُ الشَّيْءُ بِأَوْلَوِيَّةٍ غَيْرِيَّةً تَكُونُ أَوْ ذَاتِيَّةً
كَافِيَةً أَوْ لَا عَلَى الصَّوَابِ لَابُدَّ فِي التَّرْجِيحِ مِنْ إِيجَابِ
لَيْسِيَّةُ الْمُمْكِنِ تَنْفِي الثَّانِيَةَ رَأْساً كَذَا الْأُولَىٰ بَقَاءُ التَّسْوِيَةِ
ثُمَّ وُجُوبٌ لَاحِقٌ مُبَيَّنٌ فَبِالضَّرُورَتَيْنِ حُفَّ الْمُمْكِنُ
وَنِسْبَةُ الْوُجُوبِ وَالْإِمْكَانِ كَنِسْبَةِ التَّمَامِ وَالنُّقْصَانِ

غُرَرٌ فِي الْإِمْكَانِ الْإِسْتِعْدَادِيِّ

قَدْ يُوصَفُ الْإِمْكَانُ بِاسْتِعْدَادِيٍّ وَهُوَ بِعُرْفِهِمْ سِوَى اسْتِعْدَادٍ
ذَا مَا بِالْإِمْكَانِ الْوُقُوعِيِّ دُعِيَ وَالْفَرْقُ بَيْنَهُ وَذَاتِيٍّ رُعِيَ
لِكَوْنِهِ مِنْ جِهَةٍ بِالْفِعْلِ وَكَوْنِ ذَاتِيٍّ لَهُ كَالْأَصْلِ
وَأَنَّ مَقْوِيّاً عَلَيْهِ عُيِّنَا وَفِيهِ سَوْغُ أَنْ يَزُولَ الْمُمْكِنَا
وَأَنَّ هٰذَا فِي مَحَلِّ الْمُمْكِنِ وَفِيهِ شِدَّةً وَضَعْفاً أَيْقِنِ

الْفَرِيدَةُ الثَّالِثَةُ فِي الْقِدَمِ وَالْحُدُوثِ

غُرَرٌ فِي تَعْرِيفِهِمَا وَتَقْسِيمِهِمَا

إِذِ الْوُجُودُ لَمْ يَكُنْ بَعْدَ الْعَدَمِ أَوْ غَيْرِهِ فَهْوَ مُسَمًّى بِالْقِدَمِ

وَادْرِ الْحُدُوثَ مِنْهُ بِالْخِلَافِ صِفْ بِالْحَقِيقِيِّ وَبِالْإِضَافِيِّ
وَيُوصَفُ الْحُدُوثُ بِالذَّاتِي وَذَا قَبْلِيَّةَ لَيْسِيَّةِ الذَّاتِ خُذَا
أَوْ عَبِّرَنْ بِالْعَدَمِ الْمُجَامِعِ كَمَا يَكُونُ سَبْقُ لَيْسٍ وَاقِعِ
مُنْصَرِمٍ يُنْعَتُ بِالزَّمَانِي كَالطَّبْعِ ذِی التَّجْدِيدِ كُلَّ آنٍ
دَهْرِيٌّ أَبْدَا سَيِّدُ الْأَفَاضِلِ كَذَاكَ سَبْقُ الْعَدَمِ الْمُقَابِلِ
بِسَابِقِيَّةٍ لَهُ فَكَيَّةٍ لٰكِنَّ فِی السِّلْسِلَةِ الطُّولِيَّةِ
وَالْحَادِثُ الْإِسْمِي الَّذِیْ مُصْطَلَحِیْ أَنْ رَسْمٌ اسْمٌ جَا حَدِيثٌ مُنْمَحِیْ
تَبَايُنُ الْوَصْفِيِّ لَا الْعُزْلِی أَثَرٌ مِمَّنْ لِعَقْلٍ كَأَبِينَا لِلْبَشَرِ
فَالْحَقُّ قَدْ كَانَ وَلَا كَوْنَ لِشَیْءٍ كَمَا سَيُطْوَی الْكُلُّ بِالْقَاهِرِ طَیّ
فَذِی الْحُدُوثَاتُ الَّتِی مَرَّتْ جُمَعْ لِمَا سِوَى ذِی الْأَمْرِ وَالْخَلْقِ تَقَعُ
جُزْئِيَّةٌ كُلِّيَّةٌ جُزْءٌ وَكُلٌّ وَكَانَ حِفْظُ كُلِّ نَوْعٍ بِالْمُثُلِ

غُرَرٌ فِی ذِكْرِ الْأَقْوَالِ فِی مُرَجِّحِ حُدُوثِ الْعَالَمِ فِيمَا لَا يَزَالُ

مُرَجِّحُ الْحُدُوثِ ذَاتُ الْوَقْتِ إِذْ لَا وَقْتَ قَبْلَهُ وَذَا الْكَعْبِی اتَّخَذَ
وَقِيلَ عِلْمُ رَبِّنَا بِالْأَصْلَحِ وَالْأَشْعَرِیُّ النَّافِ لِلْمُرَجِّحِ
وَعِنْدَنَا الْحُدُوثُ ذَاتِيٌّ وَلَا شَیْءٌ مِنَ الذَّاتِيِّ جَا مُعَلَّلاً

غُرَرٌ فِي أقْسَامِ السَّبْقِ وَهِيَ ثَمَانِيَةٌ

أَلسَّبْقُ مِنْهُ مَا زَمَانِيّاً كُشِفَ وَالسَّبْقُ بِالرُّتْبَةِ ثُمَّ بِالشَّرَفِ
وَالسَّبْقُ بِالطَّبْعِ وَبِالْعِلِّيَّةِ ثُمَّ الَّذِيْ يُقَالُ بِالْمٰهِيَّةِ
وَالسَّبْقُ بِالذَّاتِ هُوَ اللَّذْ كَانَ عَمّ بِذِي الثَّلٰثَةِ الْأَخِيْرَةِ انْقَسَمَ
بِالذَّاتِ إِنْ شَيْءٌ بَدَا وَبِالْعَرَضِ لِاثْنَيْنِ سَبْقٌ بِالْحَقِيقَةِ انْتَهَضَ
وَالسَّبْقُ فَكِّيّاً يَجِيْ طُولِيّاً سُمِيَّ دَهْرِيّاً وَسَرْمَدِيّاً

غُرَرٌ فِي بَعْضِ أحْكَامِ الأقْسَامِ

وَلَاَاجْتِمَاعَ فِي الزَّمَانِيِّ وَمَا بِرُتْبَةٍ طَبْعاً وَوَضْعاً قُسِّمٰا
وَأَوَّلٌ كَالْجِسْمِ وَالْحَيَوٰانِ وَالثَّانِ كَالتَّرْتِيْبِ فِي الْمَكَانِ
وَالسَّبْقُ بِالطَّبْعِ وَبِالتَّجَوْهُرِ كَاثْنَيْنِ وَالْوَاحِدِ مِنْهُ اعْتَبِرِ

غُرَرٌ فِي تَعْيِينِ مَافِيهِ التَّقَدُّمُ فِي كُلٍّ وَاحِدٍ مِنْهَا

مِلَاكُهُ الزَّمَانُ فِي الزَّمَانِيِّ وَالْمَبْدَأَ الْمَحْدُودَ خُذْ لِثَانِي
فِي الشَّرَفِ الْفَضْلُ وَفِي الطَّبِيعِيِّ وُجُودٌ الْوُجُوبُ فِي الْعِلِّيِّ
فِي سَادِسٍ تَقَرُّرَ الشَّيْءِ مِزَا فِي السَّابِعِ الْكَوْنَ وَلَوْ تَجَوُّزاً
فِي الثَّامِنِ الْكَوْنَ بِمَتْنِ الْوَاقِعِ وَفِي وِعَاءِ الدَّهْرِ لِلْبَدَائِعِ

الْفَرِيدَةُ الرَّابِعَةُ فِي الْفِعْلِ وَالْقُوَّةِ

غُرَرٌ فِي أقسامِهِمَا

عَلىٰ صُنُوفٍ قُوَّةٌ قَدْ وَرَدَتْ مِنْهَا الَّذِيْ مُقَابِلَ الْفِعْلِ ثَبَتَ
كَذَا الَّذِيْ يُقَابِلُ الضَّعْفَ وَمَا يَكُونُ مَبْدَأَ التَّغَيُّرِ اعْلَمَا
وَقُوَّةٌ إِمَّا بَدَتْ مُنْفَعِلَةً لِشَيْءٍ أَوْ أَشْيَا وَ إِمَّا فَاعِلَةً
فَمَبْدَأُ الْأَفْعَالِ قَدْ تَخَالَفَتْ عَدِيمَ دَرْكٍ قُوَّةٌ لِمَا نَبَتَ
وَمَعَ شُعُورٍ قُدْرَةَ الْحَيَوَانِ سِمْ بِصِحَّةِ الْفِعْلِ وَتَرْكِهِ رُسِمَ
وَمَبْدَأُ الْوَاحِدِ إِنْ لَمْ يَعْدَمَا بِفِعْلِهِ الشُّعُورَ ذَا نَفْسُ السَّمَا
إِنْ يَعْدَمِ الدَّرْكَ وَقَوَّمَ الْمَحَلَّ طَبِيعَةٌ إِنْ فِي الْبَسِيطِ قَدْ حَصَلَ
وَصُورَةٌ نَوعِيَّةٌ إِذَا انْفَرَضَ مُرَكَّباً وَدُونَ تَقْوِيمٍ عَرَضٌ
فَتِلْكَ مَعَ مُفَارِقِي الْمَوَادِ كُلٌّ جُنُودُ مَبْدَإِ الْمَبَادِئْ
لِلْقُدْرَةِ انْسِبْ قُوَّةً فِعْلِيَّةً إِنْ قَارَنَتْ بِالْعِلْمِ وَالْمَشِيَّةِ
لِلْقُدْرَةِ السَّبْقُ عَلَى الْفِعْلِ وَقَدْ قِيلَ مَعِيَّةٌ وَلَيْسَ الْمُعْتَمَدَ
لِلْقُوَّةِ السَّبْقُ زَمَانِيّاً كَمَا فِعْلٌ عَلَيْهَا مُطْلَقاً تَقَدَّمَا

الْفَرِيدَةُ الْخَامِسَةُ فِي الْمٰهِيَّةِ وَلَوَاحِقِهَا

غُرَرٌ فِي تَعْرِيفِهَا وَبَعْضِ أَحْكَامِهَا

مَا قِيلَ فِي جَوَابِ مَا الْحَقِيقَةِ   مَهِيَّةٌ وَالذَّاتُ وَالْحَقِيقَةُ
قِيلَتْ عَلَيْهَا مَعَ وُجُودٍ خَارِجِيٍّ   وَكُلُّهَا الْمَعْقُولَ ثَانِياً يَجِي
وَلَيْسَتْ إِلَّا هِيَ مِنْ حَيْثُ هِيَهْ   مَرْتَبَةً نَقَائِضُ مُنْتَفِيَةُ
وَالْكَوْنُ فِي تِلْكَ انْتِفَا الْمُقَيَّدِ   نَقِيضُهُ دُونَ انْتِفَا مُقَيَّدِ
وَقَدِّمَنْ سَلْباً عَلَى الْحَيْثِيَّةِ   حَتّٰى يَعُمَّ عَارِضَ الْمٰهِيَّةِ
فَانْفِ بِهِ الْوُجُودَ ذَا التَّقْيِيدِ لَا   مُطْلَقَهُ وَاتَّخِذَنْهُ مَثَلاً
وَالسَّلْبَ خُذْهُ سَالِباً مُحَصَّلَا   وَلَا اقْتِضَا لَيْسَ اقْتِضَا مَا قَابَلَا

غُرَرٌ فِي اعْتِبَارَاتِ الْمٰهِيَّةِ

مَخْلُوطَةٌ مُطْلَقَةٌ مُجَرَّدَةٌ   عِنْدَ اعْتِبَارَاتٍ عَلَيْهَا مُورَدَةٌ
مِنْ لَا بِشَرْطٍ وَكَذَا بِشَرْطِ شَيْ   وَمَعْنَيَيْ بِشَرْطِ لَا اسْتَمِعْ إِلَيَّ
فَأَوَّلٌ حَذْفُ جَمِيعِ مَا عَدَا   وَالثَّانِ كَالْحَيَوَانِ جُزْءً قَدْ بَدَا
وَلَا بِشَرْطٍ كَانَ لِاثْنَيْنِ نُمِيَ   مِنْ أَوَّلٍ قِسْمٍ وَثَانٍ مَقْسَمٍ
وَهُوَ بِكُلِّيٍّ طَبِيعِيٍّ وُصِفَ   وَكَوْنُهُ مِنْ كَوْنِ قِسْمَيْهِ كُشِفَ
وَشَخْصُهُ وَاسِطَةُ الْعُرُوضِ لَهُ   كَالْجِنْسِ حَيْثُ الْفَصْلُ جَا مُحَصِّلَهُ

ذُو الْكَوْنِ ذَاتٌ مَا لَهُ الْكُلِّيَّةُ ذِهْناً فَحَسْبُ وَهِيَ الْمٰهِيَّةُ
إنْ جُزْءَ فَرْدٍ تُصْغِهِ التَّعَمُّلُ يُعْنىٰ وَإلَّا لَزِمَ التَّسَلْسُلُ
لَيْسَ الطَّبِيعِيُّ مَعَ الْأَفْرَادِ كَالْأَبِ بَلْ آبَا مَعَ الْأَوْلَادِ

غُرَرٌ فِي بَعْضِ أحْكَامِ أجْزَاءِ الْمٰهِيَّةِ

جِنْسٌ وَفَصْلٌ لَا بِشَرْطٍ حُمِلَا فَمَدَّةٌ وَ صُورَةٌ بِشَرْطِ لَا
فِي الْجِسْمِ تَانِ خَارِجِيَّتَانِ فِي أَعْرَاضِه عَقْلِيَّتَانِ فَاقْتَفِ
إذْ مَا بِهِ الشِّرْكَةُ فِي الْأَعْيَانِ وَ مَا بِــهِ امْتِيَازُ هَا سِيَّانِ
وَلَيْسَ فَصْلَانِ وَلَاجِنْسَانِ فِي مَرْتَبَةٍ لِوَاحِدٍ هَاتَعْرِفِ
وَالْفَصْلُ مَنْطِقِيٌّ اشْتِقَاقِيٌّ كَمَبْدَإِ الْفَصْلِ وَ ذَا حَقِيقِيٌّ

غُرَرٌ فِي أنَّ حَقِيقَةَ النَّوعِ فَصْلُهُ الأخِيرُ

وَ ذُو قِوَامٍ مِنْ مَعَــانٍ بَقِيَا مَادَامَ فَصْلُهُ الْأَخِيرُ وُقِيَا
لِأَنَّ ذَا الْفَصْلَ لَهَا تَضَمَّنَا فَهُوَ وَإنْ تَبَدَّلَتْ ذِيْ عُيِّنَا
فَهِيَ عَلىٰ إبْهَامِهَــا مُعْتَبَرَةٌ خَصٌّ كَمَا فِي حَدِّ قَوْسٍ دَائِرَةٌ
فَالْجِسْمُ وَ النُّمُوُّ قَدْ تَبَدَّلَا وَالْجُزْءُ مَا فِي أَيِّ فَرْدٍ حَصَلَا

غُرَرٌ فِي ذِكْرِ الأَقْوَالِ فِي كَيفِيَّةِ التَّرْكِيبِ مِنَ الأَجْزَاءِ الْحَدِّيَّةِ

هَلْ وُحِّدَتْ فِي الْعَيْنِ أَوْ تَعَدَّدَتْ حَدِّيَّةُ الأَجْزَاءِ ذِهْناً غَايَرَتْ
ثُمَّ عَلَى الثَّانِي فَإِمَّا اتَّحَدَا وُجُوداً أَوْ كَذَاتِهَا تَعَدَّدَا
أَقْوَالٌ الثَّانِي لَدَيَّ مُعْتَبَرٌ بَلْ بِاعْتِبَارَاتٍ لَهُ تِلْكَ الصُّوَرُ

غُرَرٌ فِي خَوَاصِّ الأَجْزَاءِ

أَجْزَا وَسَبْقُهَا عَلَى الْكُلِّ وَجَبَ بَيِّنَةٌ غَنِيَّةٌ عَنِ السَّبَبِ
اَلْكُلُّ أَفْرَاداً وَ مَجْمُوعاً وَرَدَ لِكُلِّ أَجْزَاءٍ اعْتِبَارَاتٌ تُعَدُّ
أَوْ نَفْسِ الأَجْزَاءِ الَّتِي بِالأَسْرِ بِشَرْطِ الإِجْتِمَاعِ أَوْ بِالشَّطْرِ
كُلٍّ بِمَعْنىً كَانَ يَتْلُوْ الأَوَّلَا فَالسَّبْقُ لِلأَجْزَاءِ بِالأَسْرِ عَلَىٰ

غُرَرٌ فِي أَنَّهُ لَابُدَّ فِي أَجْزَاءِ الْمُرَكَّبِ الْحَقِيقِيِّ مِنَ الْحَاجَةِ بَيْنَهَا

اَلْفَقْرُ فِيمَابَيْنَ الأَجْزَا وَجَبَا فِي وَاحِدٍ حَقِيقَةٍ تَرَكَّبَا
أَنْ كَانَ فِي مَوْصُوفِهَا آثَارٌ لِوَحْدَةٍ حَقِيقَةٍ مِعْيَارٌ
كَأَثَرِ الْيَاقُوتِ لَا كَالْعَسْكَرِ سِوَى الَّذِي الأَجْزَا عَرىٰ مِنْ أَثَرِ

غُرَرٌ فِي أَنَّ التَّرْكِيبَ بَيْنَ الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ إِتِّحَادِيٌّ أَوْ إِنْضِمَامِيٌّ

تَرْكِيبَ عَيْنِيَّةٍ اتِّحَادِيٌّ إِنَّ بِقَوْلِ السَّيِّدِ السِّنَادِ
أَنَّ انْفِكَاكاً بَيْنَهَا قَدْ حَصَلَا يُنْظَرُ فِي الْحُكْمِ بِتَعْدَادٍ إِلىٰ

إِذْ صُورَةٌ بَعْدَ الْعَرَاءِ بَاقِيَةٌ وَكَانَ قَبْلَهَا الْهَيُولَى الثَّانِيَةُ
لٰكِنَّ قَوْلَ الْحُكَمَا الْعِظَامِ مِنْ قَبْلِهِ التَّرْكِيبُ الْانْضِمَامِيُّ

غُرَرٌ فِي التَّشَخُّصِ

عَيْنٌ مَعَ الْوُجُودِ فِي الْأَعْيَانِ تَشَخُّصٌ سَاوَقَ فِي الْأَذْهَانِ
لَهُ الْأَمَارَاتُ أُمُورٌ خَارِجَةٌ تَعْرِضُ مَعَ عَرَضٍ كَعَرَضِ الْأَمْزِجَةِ
إِذْ لَا يُفِيدُ ضَمُّ مٰهِيَّاتٍ كُلِّيَّةٍ تَشَخُّصاً لِلذَّاتِ

غُرَرٌ فِي التَّمَيُّزِ بَيْنَ التَّمَيُّزِ وَالتَّشَخُّصِ وَبَعْضِ اللَّوَاحِقِ

فِيمَا إِذَا الْكُلِّيُّ مِثْلَهُ الْتَحَقَ عَنِ التَّشَخُّصِ التَّمَيُّزُ مُفْتَرِقٌ
شَخْصِيَّةٌ نَفْسِيَّةٌ يُضَافُ ذَا مِنْهُ التَّمَيُّزُ لِلتَّمَيُّزِ أُخِذَا

تَقْسِيمٌ لِلتَّشَخُّصِ

تَشَخُّصٌ عَيْناً بَدَا كَالْأَوَّلِ أَوْ زَائِداً فَإِنْ كَفٰى بِالْفَاعِلِ
لَا يَكْثُرُ النَّوعُ ادْرِ ذَا عُقُولاً وَ دُونَهُ إِمَّا كَفَتْ هَيُولٰى
كَفَلَكٍ فَالنَّوعُ أَيْضاً مُنْحَصِرٌ أَوْ مَا كَفَتْ فَكَالْمَوَالِيدِ اعْتَبِرْ
وَلَيْسَ كُلِّيٌّ مَعَ الْجُزْئِيِّ بِنَحْوَيِ الْإِدْرَاكِ بِالْمَرْضِيِّ

اَلْفَرِيْدَةُ السَّادِسَةُ فِي الْوَحْدَةِ وَالْكَثْرَةِ

غُرَرٌ فِي غِنَائِهِمَا عَنِ التَّعْرِيفِ الْحَقِيقِيِّ

اَلْوَحْدَةُ كَمِثْلِ مَاسَاوَقَهَا أَعَمُّ الْأَشْيَا فَهِيَ أَعْرَفُهَا
وَسِرُّ أَعْرَفِيَّةِ الْأَعَمِّ سِنْخِيَّةٌ لِذَاتِكَ الْأَتَمِّ
وَوَحْدَةٌ عِنْدَ الْعُقُولِ أَعْرَفُ وَكَثْرَةٌ عِنْدَ الْخَيَالِ أَكْشَفُ
خُذْ وَحْدَةً مَعَ الْوُجُودِ اثْنَيْنِ فِي الذِّهْنِ لٰكِنْ عَيْنُهُ فِي الْعَيْنِ

غُرَرٌ فِي تَقْسِيمِ الْوَحْدَةِ

وَوَحْدَةٌ إِمَّا حَقِيقِيَّةٌ أَوْ غَيْرُ حَقِيقِيَّةٍ ادْرِ مَا دَرَوْا
أُولٰيهُمَا بِحَقَّةٍ وَغَيْرِهَا قَسَّمَهَا أَصْحَابُنَا أُولُو النُّهىٰ
فَالذَّاتُ فِي الْوَحْدَةِ غَيْرِ الْحَقَّةِ قَدْ أُخِذَتْ فِي الصِّفَةِ الْمُشْتَقَّةِ
وَهِيَ انْمِ لِلْخُصُوصِ وَالْعُمُومِ بِحَسَبِ الْوُجُودِ وَالْمَفْهُومِ
وَذُوالْخُصُوصِ الْعَدَدِيِّ مِنْهُ مَا كَمَبْدَإِ الْأَعْدَادِ كَانَ مُفْهِمَا
مَوْضُوعُهُ عَدَمُ قِسْمَةٍ فَقَطْ وَمِنْهُ مَا الْوَضْعِيَّ زَادَ كَالنُّقَطِ
وَمِنْهُ كَالْمُفَارِقِ وَمِنْهُ مَا مَوْضُوعُهُ يَقْبَلُ أَنْ يَقْتَسِمَا
قَابِلُهُ بِالذَّاتِ مِقْدَارٌ وَإِنْ يَقْبَلْهُ بِالْعَارِضِ كَالْجِسْمِ زُكِنَ
وَالْوَحْدَةُ الْغَيْرُ الْحَقِيقِيَّةِ مَا وَاسِطَةَ الْعُرُوضِ لَيْسَ مُعْدِماً

تَجَانُسٌ تَماثُلٌ تَساوِىْ تَشَابُـهٌ تَنَـاسُبٌ تَوَازِىْ
إنْ وُحِّدَ الشَّيْئَانِ جِنْساً نَوْعاً كَمّاً وَكَيْفًا نِسْبَةً وَوَضْعاً
وَوَاحِدٌ بِالنَّوعِ غَيْرُ النَّوعِيِّ فِى مِثْلِهِ التَّمْيِيزُ اَيْضاً مَرْعِيٌّ

غُرَرٌ فِى الحَمْلِ

بِكَثْرَةٍ تَعلَّقَتْ غَيْرِيَّـةٌ كَذَاكَ بِالْوَحْـدَةِ هُوهُوِيَّةٌ
هٰذِى هِىَ الْحَمْلُ وَفِيْهِ اعْتَبِرِ جِهَتَىِ الْوَحْـدَةِ وَالتَّكَثُّرِ
اَلْحَمْلُ بِالذَّاتِىِّ الْأَوَّلِى وُصِفَ مَفْهُومُهُ اتِّحَادُ مَفْهُومٍ عُرِفَ
فَكُلُّ مَفْهُومٍ وَإنْ لَيْسَ وُجِدَ فَنَفْسَهُ بِالْأَوَّلِيِّ مَا فَقَـدَ
وَبِالصِّنَاعِىِ الشَّائِعِ الْحَمْلَ صِفَا وَبِاتِّحَادٍ فِى الْوُجُودِ عَرِّفَا
وَبِالْمُوَاطَاةِ وَالْإِشْتِقَاقِ فُهْ وَذٰلِكَ الْهُوهُو وَذَا ذُوهُو سِمُهُ
بَتِيَّةً وَغَيْرَهَا مُرَكَّبَـةً بَسِيطَةً هَلِيَّـةٌ مُنْشَعِبَةٌ
وَفِى بَسِيطَـةٍ مِنَ الْهَلِيَّةِ لَاتُجْرِيَنْ قَاعِـدَةَ الْفَرْعِيَّةِ
لِأَنَّهَا ثُبُوتَ شَىْءٍ قَدْ بَدَتْ وَهِىَ لِكَوْنِ الشَّىْءِ شَيْئاً قَدْحَوَتْ
وَرُبَّمَـا بُدِّلَ بِاسْتِلْزَامِ أَوْ خُصِّصَتْ عَقْلِيَّةُ الْأَحْكَامِ
وَقِيْلَ مَبْدَأً وَلَوْ ذِهْناً فَقَدَ مَفْهُومُ مَوْجُودٍ مَعَ الشَّىْءِ اتَّحَدَ

غُرَرٌ فِي التَّقَابُلِ وَأَقْسَامِهِ

قَدْ كَانَ مِنْ غَيْرِيَّةٍ تَقَابُلُ عَرَّفَهُ أَصْحَابُنَا الْأَفَاضِلُ
بِمَنْعِ جَمْعٍ فِي مَحَلٍ قَدْ ثَبَتَ مِنْ جِهَةٍ فِي زَمَنٍ تَوَحَّدَتْ
إِذَا تَقَابَلَ الْوُجُودِيَّانِ إِنْ عُقِلَا مَعاً مُضَايِفَانِ
وَدُونَهُ ضِدَّانِ بِالْحَقِيقِ صِفْ مَعَ غَايَةِ الْبُعْدِ وَلَا مَعَهَا أَضِفْ
لِشُهْرَةٍ كَأَحْمَرٍ وَأَقْتَمٍ وَإِنْ تَقَابَلَ الْوُجُودِي الْعَدَمِيّ
فَمَا اعْتَبَرْتَ فِيهِ قَابِلِيَّةً لِمَا انْتَفَى فَعَدَمٌ وَقِنْيَةٌ
فَإِنْ قَبُولاً اعْتَبَرْتَ مُرْسَلاً فِي الْوَقْتِ أَوْلَا نَوْعاً أَوْجِنْساًعَلَا
كَانَ حَقِيقِيّاً فَأَلْحِقَنْ بِهِ مَرُودَةً وَكَعَمىً فِي الْأَكْمَهِ
وَإِنْ قَبُولٌ خُصَّ بِالشَّخْصِ وَمَا فِي الْوَقْتِ لِلْمَشْهُورِ قَدْ كَانَ انْتَمَى
فَإِنَّهُ الْمَعْرُوفُ عِنْدَ النَّاسِ وَهْوَ اصْطِلَاحُ قَاطِيغُورِيَاسِ
وَمَا الْقَبُولُ فِيهِ لَيْسَ يُعْتَبَرُ بِالسَّلْبِ وَالْإِيجَابِ عَنْهُمُ اشْتَهَرَ

اَلْفَرِيدَةُ السَّابِعَةُ فِي الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ

غُرَرٌ فِي التَّعْرِيفِ وَالتَّقْسِيمِ

إِنَّ الَّذِي الشَّيْءُ إِلَيْهِ افْتَقَرَا فَعِلَّةٌ وَالشَّيْءُ مَعْلُولًا يُرَى

فَمِنْهُ نَاقِصٌ وَمِنْهُ مَا اسْتَقَلَّ وَمِنْهُ خَارِجٌ وَمِنْهُ مَا دَخَلَ

فَالْعُنْصُرِی الصُّورِیُّ لِلْقِوَامِ وَلِلْوُجُودِ الْفَاعِلِی التَّمَامِیِّ

وَمَا لِأَجْلِهِ الْوُجُودُ حَاصِلٌ فَغَـايَةٌ وَمَا بِهِ فَفَاعِلٌ

بِالطَّبْعِ أَوْ بِالْقَسْرِ أَوْ بِالْقَصْدِ أَوْ بِالْجَبْرِ بِالتَّسْخِيرِ فَارْعِ مَارَعَوْا

أَوْ بِالتَّجَلِّی ثُمَّ بِالْعِنَـايَةِ أَوْ بِالرِّضَا فَادْرُوا أُولِی الدِّرَايَةِ

إِذْ مَعَ عِلْمٍ أَوْ بِلَا عِلْمٍ وَهُو لِطَبْعِهِ لَائَمَ أَوْلَا فِعْلُـهُ

فَذَانِ الْأَوَّلَانِ وَالْعَالِمُ إِنْ وُجُودُ الْافْعَالِ بِهَا الْعِلْمُ زُكِنَ

فَذَاكَ بِالْفَاعِلِ بِالرِّضَا قُصِدَ وَإِنْ وُجُودُ الْفِعْلِ عِلْماً مَاوُجِدَ

وَلَاكَفَى الْعِلْمُ بِذَاتِ الْفَاعِلِ بَلْ عُلِمَ الْمَعْلُولُ قَبْلَ الْعَمَلِ

فَالْقَصْدُ إِنْ يُقْرَنْ بِدَاعٍ زِيْدَ مَعَ إِرَادَةٍ وَدُونَهَـا الْجَبْرُ وَقَعَ

بِلَا اقْتِرَانِ الْعِلْمِ بِالدَّاعِی فَإِنْ قَدْ زِيْدَ فِعْلِيّاً عِنَايَةٌ فَمِنْ

وَإِنْ يَكُنْ عَيْناً فَسِمْ تَجَلِّيَا فِی عِلْمِهِ الْعِلْمُ بِفِعْلٍ طُوِيَا

إِرَادَةٌ طَبْعٌ إِذَا مَا سُخِّرَا لِلْغَيْرِ فَالْفَاعِلُ تَسْخِيراً يُرىٰ

غُرَرٌ فِی أَنَّ اللَّائِقَ بِجَنَابِهِ تَعَالَیٰ أَیُّ أَقْسَامِ الْفَاعِلِ

فِی الْأَوَّلِ السَّادِسُ ذُو رِوَايَةٍ وَهُوَ لَدَی الْمَشَّاءِ بِالْعِنَـايَةِ

وَعِنْدَهُمْ لِصُوَرٍ عَوَارِضَا وَعِنْدَ الْإِشْرَاقِى لِكُلٍّ بِالرِّضَا
وَمُتَكَلِّمٌ بِدَاعٍ زِيدَ قَدْ قَالَ لِفِعْلِ اللهِ قَصْداً قَدْ قَصَدَ

غُرَرٌ فِى أنَّ جَمِيعَ أصْنَافِ الْفَاعِلِ الثَّمَانِيَةِ مُتَحَقِّقَةٌ فِى النَّفْسِ الإنْسَانِيَّةِ

وَبِالرِّضَا أَوْ بِالتَّجَلِّى إِذْ فَطَرَ يَسْتَعْمِلُ النَّفْسُ الْقُوٰى تُنْشِى الصُّوَرَ
وَ بِتَوَهُّمٍ لِسَقْطَةٍ عَلٰى جِذْعٍ عِنَايَةً سُقُوطٌ فُعِلَا
بِالْقَصْدِ كَالْمَشْى لِعِلْمٍ حَادِثٍ مَعَ مَا عَلَيْهَا زِيدَ مِنْ بَوَاعِثٍ
بِالطَّبْعِ كَالصِّحَّةِ بِالْقَسْرِ الْعِلَلُ بِالْجَبْرِ مِنْ خَيِّرَةٍ شَرٌّ حَصَلَ
وَالنَّفْسُ مَعَ عُلُوِّهَا لَمَّا دَنَتْ بِأَمْرِهَا كُلُّ الْقُوٰى قَدْ سُخِّرَتْ
مُعْطِى الْوُجُودِ فِى الْإِلٰهِى فَاعِلُ مُعْطِى التَّحَرُّكِ الطَّبِيعِى قَائِلُ

غُرَرٌ فِى الْبَحْثِ عَنِ الْغَايَةِ

وَ كُلُّ شَىْءٍ غَايَةً مُسْتَتْبِعُ حَتّٰى فَوَاعِلُ هِىَ الطَّبَائِعُ
وَالْقَسْرُ لَايَكُونُ دَائِماً كَمَا لَمْ يَكُ بِالْأَكْثَرِ فَلْيَنْحَسِمَا
إِذْ مُقْتَضَى الْحِكْمَةِ وَالْعِنَايَةِ إِيْصَالُ كُلِّ مُمْكِنٍ لِغَايَةِ
عِلَّةُ فَاعِلٍ بِمٰهِيَّتِهَا مَعْلُولَةٌ لَهُ بِإِنِّيَّتِهَا

غُرَرٌ فِی دَفْعِ شُکُوكٍ عَنِ الْغَایَةِ

یَلِیقُ أَنْ نَذُبَّ عَنْ أَمْرِ الْعَبَثِ إِذْ دُونَ غَایَةٍ یُظَنُّ إِنْ حَدَثَ
فَغَـایَةٌ فِیمَا إِلَیْهِ الْحَرَکَةُ وَمَا لِأَجْلِهِ غَدَتْ مُشْتَرِکَةً
فَغَـایَةُ الْعَامِلَـةِ أُولیٰهُمَا وَرُبَّمَا شَوْقِیَّـةً غُیِّیَ کَمَا
مِنْ حَیِّزٍ بِحَیِّزٍ سَأْماً تُرَدُّ وَرُبَّمَـا غَایَتُهَـا لَاتَتَّحِدُ
فَغَایَـةٌ لِقُوَّةٍ فِی الْعَضَلَةِ مِثْلُ الطَّبَائِعِ دَوَاماً حَاصِلَةٌ
شَوْقِیَّةٌ غَایَتَهَـا إِنْ لَمْ تَجِدْ لَهَـا مَقِیساً فِعْلُهُ الْبَاطِلَ عُدَّ
ذُو الْغَایَتَیْنِ مَبْـدَأً بَعِیداً کَانَ لَـهُ تَخَیُّلٌ وَحِیداً
لَا الْفِکْرُ فَهُوَ الْعَبَثُ إِنْ غَایَةٌ مَا هُوَ لِلتَّحَرُّكِ نِهَـایَةٌ
إِنْ لَیْسَ إِمَّا وَحْدَةُ الْمَبْدَإِ أَوْ مَعَ طَبْعٍ أَوْ مِزَاجٍ أَوْ خُلْقٍ فَلَوْ
کَانَ مَعَ الْخُلْقِ فَعَادِیٌّ وَفِی أَوَّلِهَـا سُمِّیَ بِالْمُجَازَفِ
کَاللَّعْبِ بِاللِّحْیَةِ عَادِیٌّ وَمَا یَبْقیٰ فَبِالْقَصْدِ الضَّرُورِیِّ سِمَا
کَحَرَکَةِ الْمَرِیضِ وَالتَّنَفُّسِ کُلُّ الْمَبَادِیْ فِی الْجَمِیعِ تَکْتَسِیْ
غَایَتَهَا لٰکِنَّ حَیْثُ مَا ثَبَتَ مَبْدَأُ فِکْرٍ غَایَةٌ کَذَا انْتَفَتْ
وَلَیْسَ فِی الْوُجُودِ الْاتِّفَاقِیُّ إِذْ کُلُّ مَا یَحْدُثُ فَهُوَ رَاقٍ
لِعِلَلٍ بِهَـا وُجُودُهُ وَجَبَ یَقُولُ الْاتِّفَاقَ جَاهِلُ السَّبَبِ

مَوْتاً طَبِيعِيًّا غَدَا اخْتِرَامِی قِيسَ إِلىٰ كُلِّيَّةِ النِّظَامِ
مَالَيْسَ مَوْزُوناً لِبَعْضٍ مِنْ نَغَمٍ فَفِی نِظَامِ الْكُلِّ كُلٌّ مُنْتَظَمٌ

غُرَرٌ فِی الْعِلَّةِ الصُّورِيَّةِ

وَمَا بِهِ لِلشَّیْءِ فِعْلِيَّتُهُ صُورَتُهُ فَمِنْهُ شَيْئِيَّتُهُ
فَعِلَّةٌ صُورِيَّةٌ لِلْكُلِّ وَفَاعِلٌ وَصُورَةٌ الْمَحَلِّ
تُقَالُ لِلْجِسْمِيَّةِ وَالنَّوعِيَّةِ وَالشَّكْلِ وَالْهَيْئَةِ وَالْعِلْمِيَّةِ

غُرَرٌ فِی الْعِلَّةِ الْمَادِّيَّةِ

حَامِلُ قُوَّةٍ لِشَیْءٍ عُنْصُرُهُ بِوَحْدَةٍ أَوْ ضَمٍّ مَا يُغَايِرُهُ
كُلٌّ مَعَ التَّغْيِيرِ ذَاتاً أَوْ صِفَةً زِيَادَةً نُقْصَاناً أَوْ لَا فَاقْتَفِهْ
وَأَيْضاً إِمَّا وَاحِدٌ مَا طَبَعَهُ أَوْ جُمْلَةٌ مَعَ مُنْتَهِیً أَوْ لَامَعَهُ

غُرَرٌ فِی أَحْكَامٍ مُشْتَرِكَةٍ بَيْنَ الْعِلَلِ الأَرْبَعَ

بَسِيْطَةً أَوْ مَالَهُ التَّرْكِيْبُ أَوْ مَا هُوَ الْبَعِيدُ وَالْقَرِيبُ
عَمَّةً أَوْ خَصَّةً أَوْ كُلِّيَّةً أَوْ مَا هُوَ الْجُزْئِیُّ أَوْ ذَاتِيَّةً
أَوْ عَرَضِيَّةً كَمَا بِالْفِعْلِ أَوْ بِالْقُوَّةِ الْعِلَّةَ مُطْلَقاً دَرَوْا

غُرَرٌ فِی بَعْضِ أحکَامِ العِلَّةِ الْجِسْمَانِیَّةِ

قَدِ انْتَهیٰ تَأْثِیرُ ذَاتِ مَدَّةٍ فِی مُـدَّةٍ وَعِـدَّةٍ وَشِدَّةٍ
وَلَیْسَتْ أَیْضاً أَثَّرَتْ إِلَّا بِأَنْ مُنْفَعِلٌ مِنْهَا بِوَضْعٍ اقْتَرَنَ

غُرَرٌ فِی أحکَامٍ مُشْتَرِکَةٍ بَیْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ

شَرَائِطُ التَّأْثِیرِ مَایَجْمَعْ یَجِبْ مَعْلُولُهُ دُونَ الْمُعِدِّ اعْرِفْ تُصِبْ
مَصْدَرُ ذَاكَ لَیْسَ مَصْدَراً لِذَا مَعْنیً فَکُلٌّ اقْتَضیٰ مَا بِحِذَا
فَاتَّحَدَ الْمَعْلُولُ حَیْثُ اتَّحَدَتْ کَذَاكَ فِی وَحْدَتِهِ قَدْ تَبِعَتْ
بَیْنَهُمَـا تَضَایُفٌ وَیُبْطِلُ ضَرُورَةٌ دَوْراً کَذَا تَسَلْسُلُ
یُبْطِلُـهُ مَا فِی الْمُطَوَّلَاتِ مِنْ نَحْوِ تَطْبِیقٍ وَحَیْثِیَّاتٍ
وَمِنْ دَلِیلِ الْوَسَطِ وَالطَّرَفِ وَمِنْ تَرَتُّبٍ وَمِنْ تَضَایُفِ
وَمِنْ مُسَمَّیً بِالْأَسَدِّ الْأَخْصَرِ وَغَیرِهَا فَاعْرِفْ بِهَا تَسْتَبْصِرِ

اَلْمَقْصَدُ الثَّانِي فِي الْجَوهَرِ وَالْعَرَضِ وَفِيهِ فَرَائِدُ

اَلْفَرِيدَةُ الأولىٰ فِي رَسْمِ الْجَوهَرِ وَذِكْرِ أقْسَامِهِ

اَلْجَوْهَرُ الْمَاهِيَّةُ الْمُحَصَّلَةُ إِذَا غَدَتْ فِي الْعَيْنِ لَامَوْضُوعَ لَهُ
فَجَوْهَرٌ كَانَ مَحَلَّ جَوْهَرٍ هَيُولىً أَوْ حَلَّ بِهِ مِنْ صُوَرٍ
وَجَوْهَرٌ لَيْسَ بِذَاكَ وَبِذَا إِنْ مِنْهُمَا رُكِّبَ جِسْماً أُخِذَا
وَدُونَــهُ نَفْسٌ إِذَا تَعَلَّقُ جِسْماً وَإِلَّا عَقْلٌ الْمَفَارِقُ

اَلثَّانِيَةُ فِي رَسْمِ الْعَرَضِ وَذِكْرِ أقْسَامِهِ

اَلْعَرَضُ مَا كَوْنُــهُ فِي نَفْسِهِ أَلْكَوْنُ فِي مَوضُوعِهِ لَاتَنْسَهِ
كَمٌّ وَكَيْفٌ وَضْعٌ اينٌ لَهْ مَتىٰ فِعْلٌ مُضَافٌ وَانْفِعَالٌ ثَبَتَا
أَجْنَاسَهُ الْقُصْوىٰ لَدَى الْمُعَلِّمِ وَبِالثَّلٰثِ أَوْ بِالْأَرْبَعِ نُمِيَ

اَلثَّالِثَةُ فِي الْبَحْثِ عَنْ أقْسَامِ الْعَرَضِ

غُرَرٌ فِي الْكَمِّ

اَلْكَمُّ مَا بِالذَّاتِ قِسْمَةً قَبِلَ فَمِنْــهُ مَا مُتَّصِلٌ وَمُنْفَصِلٌ
بِذِي اتِّصَالِ هٰهُنَا قَدْ قُصِدَا مَا فِيْهِ حَدٌّ مُتَشَارِكٌ بَدَا

ثَانِيهِمَا يَكُونُ الْأَعْدَادَ فَقَطْ وَأَوَّلٌ جِسْمٌ وَسَطْحٌ ثُمَّ خَطٌّ
فَذَاكَ ذُو التَّرْصِيفِ وَالثَّبَاتِ ثُمَّ الزَّمَانُ الْمُتَقَضِّى الذَّاتِ
وَلَيْسَ كَمٌّ قَابِلَ الضِّدِّيَّةِ أَنْوَاعُــهُ تُؤْخَذُ تَعْلِيمِيَّةً
وَاخْصُصْ بِهِ وُجُودَ مَا يَعُدُّهُ كَمَا التَّسَاوِى خَصَّهُ وَضِدُّهُ
كَذَا نِهَــايَةٌ وَ لَانِهَايَةٌ فِى الْجِسْمِ فَادْرُوا يَا أُولِى الدِّرَايَةِ

غُرَرٌ فِى الْكَيْفِ

اَلْكَيْفُ مَا قَرَّ مِنَ الْهَيْئَاتِ لَمْ يَنْتَسِبْ وَيَقْتَسِمْ بِالذَّاتِ
وَهُوَ إِلىٰ أَرْبَعَةٍ قَدِ انْقَسَمَ مَا اخْتَصَّ بِالنَّفْسِ وَمَا اخْتَصَّ بِكَمٍّ
وَمَا هُوَ الْقُوَّةُ وَاللَّاقُوَّةُ وَكَيْفٌ مَحْسُوسٌ بِخَمْسِ قُوَّةٍ
مِنِ انْفِعَــالِىٍّ وَالِانْفِعَالِ كَالْمَلَكَاتِ اعْرِفْهُمَا وَالْحَالِ
فَالْأَوَّلُ الرَّاسِخُ لَا الثَّانِى اقْتَنِصْ بِذَيْنِكَ الْجِسْمَ وَتَيْنِ النَّفْسَ خُصَّ

غُرَرٌ فِى الْعِلْمِ

عِلْمٌ وَإِنْ بَدَتْ لَهُ مَرَاتِبٌ إِذْ بَعْضُهُ جَوَاهِرٌ بَلْ وَاجِبٌ
فَبَعْضُهُ كَيْفِيَّــةٌ نَفْسِيَّةٌ فَهِيهُنَا أَبْحَاثُــهُ حَرِيَّــةٌ
مِنْ تِلْكَ أَنْ فِى جِنْسِهِ أَقْوَالٌ كَيْفٌ إِضَافَةٌ أَوِ انْفِعَالٌ
فَلْيُدْرَ بَعْدَمَا تَشَكُّكٌ عُلِمَ أَنَّ هُنَا نَقْشاً بِعَقْلِنَا رُسِمَ

فَفِينَا الْانْفِعَالُ مِنْ مَرْسُومٍ لَهُ إِضَافَةٌ إِلَى الْمَعْلُومِ
فَتَخْرُجُ النِّسْبَةُ وَانْفِعَالٌ عَمَّا لَهُ عِلْماً وَكَيْفاً قَالُوا

وَمِنْ تِلْكَ الأَبْحَاثِ تَقْسِيمُهُ

وَهُوَ حُصُولِيٌّ كَذَا حُضُورِيٌّ فِي الذَّاتِ مَا الْحُضُورُ بِالْمَحْضُورِ
بَلْ ثَابِتٌ فِي الْعِلْمِ بِالْمَعْلُولِ كَصُوَرٍ فِي عِلْمِنَا الْحُصُولِيِّ
فَأَوَّلٌ صُورَةُ شَيْءٍ حَاصِلَةٌ لِلشَّيْءِ وَالثَّانِي حُضُورُ الشَّيْءِ لَهُ
وَالْعِلْمُ تَفْصِيلِيٌّ أَوْ إِجْمَالِيٌّ كَذَاكَ فِعْلِيٌّ أَوِ انْفِعَالِيٌّ
فِعْلِيُّهُ مَا سَبَبُ الْمَعْلُومِ وَالْإِنْفِعَالِيُّ مِنَ الْمَرْسُومِ
فِي الْعَقْلِ بَعْدَمَا فِي الْأَعْيَانِ حَصَلَ فِي أَوَّلٍ يَحْصُلُ غِبَّ مَا عُقِلَ

غُرَرٌ فِي الأَعْرَاضِ النِّسْبِيَّةِ
فَمِنْهَا الأَيْنُ وَالْمَتَىٰ

هَيْئَةُ كَوْنِ الشَّيْءِ فِي الْمَكَانِ أَيْنٌ مَتَىٰ الْهَيْئَةُ فِي الزَّمَانِ
هَيْئَةُ مَا يُحِيطُ بِالشَّيْءِ جِدَةٌ بِنَقْلِهِ لِنَقْلِهِ مُقَيَّدَةً
اَلْوَضْعُ هَيْئَةٌ لِشَيْءٍ حَاصِلاً مِنْ نِسْبَةِ الْأَجْزَاءِ بَعْضِهَا إِلَىٰ
بَعْضٍ وَمِنْ نِسْبَتِهَا لِخَارِجٍ لِلْكَوْنِ بِالْحِسِّ مُشَاراً قَدْ يَجِيْ

اَلْفِعْلُ تَـأْثِيراً بَدَا تَدَرُّجاً تَـأَثُّرٌ كَذَاكَ الاْنْفِعَالُ جَا

إنَّ الْمُضَافَ نِسْبَةٌ تَكَرَّرُ مِنْهُ الْحَقِيقِىُّ وَمَا يَشْتَهِرُ

وَفِى الْمُضَافِ الاْنْعِكَاسُ قَدْ لَزِمَ تَكَافُؤٌ فِعْلًا وَقُوَّةً حُتِمَ

إِخْتَلَفَ الْمُضَافُ أَوْ تَشَاكَلَا وَيَعْرِضُ الْجَمِيعُ حَتَّى الْأَوَّلَا

شرح غرر الفرائد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله المتجلّی بنور جماله علی الملك والملكوت ، المحتجب فی عزّ جلاله بشعشعة اللّاهُوت عَن سُكّان الجبروت ، فَضْلاً عَنْ قُطّان النّاسوت؛ أنار بشروق وجهه كلّ شیٔ ، فنفذ نوره بحَیْث افنی المستنیر ، واعارَ لمشاهده طرفاً منه ، فبعینه راه المستعیر ، وعند كشف سبحات جلاله ، لم یبق الاشارة والمشیر ؛ فمنه المسیر والیه المصیر. والصّلوة والسّلام علی المجلی الأتمّ ، سیّد ولد آدم ، المستشرق بنور عقله الكلیّ عقول من تاخّر ومن تقدّم ، المتعلّم فی مدرس « علّمكَ ما لم تكن تعلم » ، وهو بصورته ، وان لم یخطّ بیمینه ، فقدكان بمعناه اعلی القلم بَیْن اصبعی ربّه الأكرم ، وهو بنفسه الكتاب الحكیم المحكم الّذی فیه جوامع الكلم و لطائف الحكم ، و فی باطنه النقطة الراسمة لكلّ الحروف المعجم؛ « انّ هذا القرآن یهدی للّتی هی اقوم »؛ وآله ، معادن العلم والحكمة ، ومجامع الحلم والعصمة ، الّذین هم لسماء الولایة نورٌ وزین ، وشموسٌ یرفع بها كلّ رَیْبٍ ورَیْن ، ولا یعتریها كسف و غیم وغَیْن ، القدّیسُون المبرّئون عن كلّ نَقْصٍ وشَیْن ، و الصّدّیقون المعرّون عن كل زَیْغ ومَیْن ، اُولئكَ الّذین من عاش الیَوم ملأ الكفّ بموالاتهم من كلّ عَیْن ، سادَ و عادَ غداً ، و انّ له جنّتَیْن ، و من كان صفر الكفّ عَنْها ، خاب وآب بخفّی حُنَیْن؛ وعلی اصحابه واتباعه الفائزین به فی النشأتَیْن .

وبعد فاقول : هذا زمان محل الحكمة و قلّة نزول أمْطار الیقین من سحاب الرّحمة ، لكثرة ذنوب اهل الغفلة والجهل . فانسدّ علیهم أبواب سماء العَقْل ، و حُرمُوا عَن معرفة ربّ الفلق بالوغول فی العشق بالغسق . وقد فرغُوا عن الحقّ الی الأباطیل ، وعكفوا علی الزّخارف والتّماثیل ، ولم یتمكّنوا عن سیاحة دیار الكلّیات ، وسباحة بحار

الحقائق المرسلات ، لأجل استبدال الباقيات الصّالحات بالجزئيّات الدّاثرات. فلهم الغبن الأفحَش وسم ّ ناب الأرقَش. ان ّ «الّذين اشتروا الضّلالة بالهدیٰ فما ربحت تجارتهم». فغايات حركاتهم واهية وهميّة ، و أغراض طلباتهم وانية ونيّة . فتبّاً لهمّتهم المنحطّة وشيمتهم الرّاضية بأدْون خطّة . « ذرهم يأكُلوا ويتمتّعوا، ويلههم الأمل، فسوف يعلمون» . افحسبوا ان يتركوا سدى ولم يستعقبه يومهم غدا؟ هيهات هيهات، ! «ان ّ اجل الله لآت» .

وانّی لمّا رأيت الحكمة نسجت عليها عناكب النّسيان ، ونبذ شخصها مع سُودده فی زاوية الخمول والهجران ، وهو كسُلطان رعاياه طغوا عليه، وصلاحهم فی اللّجاء اليه، سيّما العلم الالهی الّذی له الرياسة الكبریٰ علی جميع العلوم ، و مثله كمثل القمر البازغ فی النّجوم ، فالتجأت الی الله تعالیٰ، ولُذتُ بفنائه، وتعلّقت بذيل سخائه فاجدْت قراح سعْيی، واجلت قداح رائی ، وخضت فی بحر التفكّر ، وغصت لاستخرج شيئاً من الدّر . فأُلهمت ان اكسی ملاح المطالب العالية بحلل النّظم ، حثّاً لاُولی الاذواق السّليمة ، و ترغيباً لذوی الأشواق المستقيمة ، لما هو مشاهد من الشّوق الوافی والتّوق الكافی الی النّظم فی الطّبع الصّافی. فنظمت تلك اللآلی فی سلك القوافی . فجاءت المطالب العالية كملوك متوّج بتيجان التقفية هاماتها ، و ان كانت اكسية التّعابير ، ولو بالنثر، قاصرة عن قاماتها .

ألا ان ّ ثوباً خيط من نسج تسعةٍ وعشرين حرفاً عن معاليه قاصرٌ!

نعم ، البحر لايسعه الجرّة وأين الأرض السّفلی من المجرّة ، والثّریٰ من الثريّا، والعقب من المحيّا ، والقطرة من الدّاما، و ذرّة الهبا من الدرّة البيضا !

ثم ّ انّه لمّا برز ولم يخلُ عن اغلاق لازم لنظم المطالب ، وان لم يخل ذواللّب ّ هذا من المثالب ، شرحته شرحاً يذلّل صعابه ، و يكشف عن وجه الأسرار نقابه ، متجنّبا عن الاطناب، مخافة ملالة الأصحاب ، ملتزماً وفور جامعيّة المسائل واحتوائه علی الدلائل.

فهلمّوا الیٰ هذا الرّجز و المعنی المبسوط باللّفظ الموجز، و احفظوا هذا النّظم الفذ ّ الّذی يطرب الأسماع و تلذ ّ ، احتذاء بالعقول حذو القذ ّ بالقذ ّ، لتظفروا بمعرفة جوْدة النظام الصّادر من جُود الوجود التّام ّ، بل فوق التّمام. و عليكم بهذا النّثر الرّفيع الرّافع الطّائر عقاب معناه البارع علی أوْج بحضيضه النّسر الواقع فوق السّماء السّابع ،

لیجمع فیکم بفرائد فوائده تناثر لآلی الوجود ، و یبلغکم المقام المحمود ، بعون الله الملک الودود. فانتهزوا الفرصة، وانتهضوا،وتعلّموا الحکمة، وتمّموا الکلمة؛واستجلبوا الفیض و الرّحمة . انّ الله هو الکریم الوهّاب . و مرّوا نُفُوسکم ان لاتمرّ بملاهی خطواتها ، وملاعب هفواتها ، و مثاقف کبواتها، و مواقف لاتها و مناتها ولات حین توان. فاجعلوا دیدنکم رفض عالم الدّیدان، و نفض اغبرة عالم الحدثان، لاقتناص العلم والعرفان ؛ فلعلّ آن الترحّل قد آن ، کما قال الله تعالی شأنه العزیز الحمید ، فی کتابه الکریم المجید : «اولم ینظروا الی ما خلق الله من شیٔ ، وان عسیٰ ان یکون قد اقترب اجلهم ؟ » فبایّ حدیث بعده یؤمنون ؟ » فاختلفوا الی باب الملأ الأعلیٰ.وراودوا المعلّم الشّدید القویٰ،وراجعُوا الیه مرّة بعد اولیٰ، وکرّة بعد اخریٰ ، تفُوزُوا بالوصول الی الغایة القصویٰ بعنایة من الیه الرُّجعیٰ. انّه هو الموفّق المعین وبه استعین.

* **یا وَاهِبَ الْعَقْلِ لَکَ المَحَامِدُ ، *الی جَنَابِکَ انْتَهَی المَقَاصِدُ .**

الهبة افادة ما ینبغی لالعوضٍ ولالغرضٍ . والمراد بالعقل : امّا العقل الکلّی الّذی هو کصورة للعالم الطبیعی وکفصل مُحصّل له ، و بالجملة جهة وحدة له. وقد کانت النفوس متوسّطة فی قبول تلک الفائدة و العائدة ؛ و امّا المراد به العاقلة المستکملة بالحکمتین العلمیّة والعملیّة . والثانی هو الأنسبُ بالمقام. و فی هذا اللفظ براعة استهلال بالنّسبة الی الفنّ والکتاب. و فی المصراع الأوّل اشارة الی انّ الله جلّ جلاله هو المبدء ، و فی الثانی الی انّه المُنتهیٰ ؛ «کما بدأکم تعُودُون» .

* **یَا مَنْ هُوَ اخْتَفَیٰ لِفَرطِ نُورِه** . أی لاحجاب مسدول ولاغطاء مضروب بیْنه وبین خَلقه، الّا شدّة ظهوره وقُصور بصائرنا عن اکتناه نُوره. اذ المحیط الحقیقی لا یصیرُ محدوداً مستوراً. فالحجاب مرجعه امر عدمیٌّ ، هُو قصُور الادراک. و هو * **الظّاهِرُ البَاطِنُ فی ظُهُورِه** ، أی فی عین ظهوره باطنٌ ایضاً ، لما عامتَ من قصُور المدارک. و ان جعلت کلمة «فی» للسّببیة کان المصراع الثّانی کالنّتیجة للأوّل . و فیه تحلیة للساننا بذکر اسمیه الشّریفین. * **بِنُورِ وَجْهِهِ** — هو نور الوجود المُنبسط المشار الیه

بقوله تعالى شأنه العزيز: «اينما تولّوا فثمّ وجه الله» – **اسْتَنَارَ كُلُّ شَىء**، أى كلّ مهيّة من مهيّات عوالم الأرواح و الأشباح، * **وَعِنْدَ نُورِ وَجْهِهِ سِوَاهُ**، وجوداً كان أو مهيّة، **فَىءٌ**. اما الوجود الخاص، فظاهر؛ و امّا المهيّة، فمع كونها ظلمة، اطلاق الفىء عليها باعتبار أصل التعلّق بالغَير.

* **ثُمَّ** بعد حمد واجب الوجود **عَلَى النَّبِىِّ** الختمى، صلّى الله عليه واله، **هَادِى الأُمَّةِ**، هداية تكوينيّة بباطنه، و تشريعيّة بظاهره، * **وَآلِهِ الغُرِّ** – جمع الأغرّ، من الغُرّة بياض الوجه – اذ بأنوار هم تلألأت السمٰوات و الارضون، **صَلٰوةً جَمَّة**.

* **وَبَعْدُ**، أى بعد الحمد والصّلوة، **فَالعَبْدُ الأَثِيمُ** المحتاج الى رحمة البارى، **الهَادِى** ابن المهدى السّبزوارى، أوتيا كتابهما يميناً، و حُوسبا حساباً يسيراً، * **لازَالَ مَهْدِيّاً إلَى الرَّشَادِ** – دعاء لنفسه – * **يَقُولُ** متبجّحاً مستظهراً بانّه ليس فى كتابه هذا الا المطالب الحقّة الخالصة النقيّة والفوائد المهمّة من العلوم الحقيقيّة: **هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَه** – اقتباس من الوحى الالهى – * **مَنْظُومَتِى لِسُقْمِ جَهْلٍ شَافِيَه** – هذا المصراع فى موضع تعليل للمصراع الاوّل – * **نَظَمْتُهَا فِى الحِكْمَةِ الَّتِى سَمَتْ**، أى علَت، * **فِى الذِّكْرِ**، أى القران المجيد، **بِالخَيْرِ الكَثِيرِ سُمِّيَتْ**. قال تعالى و تبارك: «و مَن يُؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً»؛ لأن الحكمة هى الايمان المشار اليه بقَوله تعالى: «والمؤمنون كلّ آمن بالله وملائكته وكُتُبه ورُسُله» الآيه؛ وهى المعرفة بقَول الحكماء: الحكمة صَيرورة الانسان عالماً عقليّاً مضاهياً للعالم العَينى؛ ولانّ الحكمة كما قالوا: أفضل علم بأفضل معلوم. امّا انّها أفضلُ علم، فلانّها علم يقينىّ، لاتقليد فيه اصلاً، بخلاف سائر العلوم، ولانّ فضيلة العلم امّا بفضيلة موضوعه، أو بوثاقة دلائله، أو بشرافة غايته؛ و الكلّ حقّ هذا العلم، بلاحاجة الى البيان. وامّا انّ معلومها أفضل المعلومات، فلانّ المعلومُ بها هو الحقّ تعالى شأنه، و صفاته، و افعاله المبدعة والمخترعة والكائنة، و ما يقرب من ذلك؛ والمعلوم فى غيرها

ليس الاّ الأعراض، كالكميّات أو الكيفيّات أو الحركات. أو مايجری مجراها. ** لاقَتْ** ای الحكمة المتعالية او المنظومة ، باعتبار اشتمالها علی مسائل الحكمة المتعالية — وقس عليه الضمير فی البيت الثانی — **بِرَسْمٍ** أی بأن يحرّر، **بِمِدادِ النُّورِ * فِی صَفَحاتٍ مِنْ** — بيانيّة — **خُدُودِ الحُورِ، * أبْحَارُها مَشْحُونَةٌ مِنْ دُرَرٍ ، * بُسْتانُها مُوشَّحٌ بالزُّهَرِ.**

* **سَمَّيتُ هذا**. عائد الی الكتاب ؛ لم نقل « هذی » ، وفقالقولنا « فيها » ، رعاية للتّرصيع — **غُرَرَ الفَرائِد**. الفريدة هی الجوهرة النفيسة ، والدرّ اذا نظم. والغُرر جمع الأغرّ. وامّا الغُرر فی عنوانات مسائل الكتاب ، فامّا هكذا ، وامّا بفتح الاوّل، مصدر «غرّ وجهُهُ»، ای ابيضّ وصار ذا غرّة * **أوْدَعْتُ فِيها عُقَدَ العَقائِد** — هذا من قبيل لجين الماءِ .

* **فَها أنَا الخائِضُ فِی المَقْصُودِ ، * بِعَونِ رَبّی واجِبِ الوُجُودِ ، * أزِمَّةُ الاُمُورِ طُرّاً بِيَدِهِ ، * والْكُلُّ مُسْتَمِدَّةٌ مِنْ مَدَدِهِ.** هذا البيتُ فی مَوضع التعليل ؛ و المصراع الاوّل اشارة الی التّوحيد الذّاتی ، والثانی الی الأفعالی. * **إنَّ كِتابَنا مشتملٌ عَلیٰ مَقاصِد، * وَكُلُّ مَقصَدِ مشتمل عَلیٰ فَرائِد. * فالمَقصَدُ الاوّلُ فِيما هُوَ عَمّ** ، أی فی الأمُور العامّة ؛ وهی فی الالهی كالسّماع الطبيعی المسمّیٰ بسمع الكيان فی العلم الطبيعی. * **أوليه** ای الفريدة الاولیٰ من المقصدالاوّل **كانَتْ فی الْوُجُودِ وَ العَدَم**ْ

المقصد الاوّل

فى الامور العامه

وفيه فرائد

الفريدة الاولى

فى

الوجود والعدم

غُرَرٌ فى بَداهَة الْوُجُودِ

و انّه غنیّ عن التّعریف الحقیقی ، و انّ ما ذکروا له من المعرّفات تعریف لفظی . * **مُعَرِّفُ الْوُجُودِ** ، کالثّابت العین، اوالّذی یمکن أن یخبر عنه، او غیر ذلک، **شَرْحُ الاسْمِ** ای مطلب ماالشّارحه. وهو مایقال بالفارسیّة «پاسخ پُرسش نخستین». قال الشیخ الرئیس فی النّجاة : انّ الوجُود لایمکن ان یشرح بغیر الاسم لانـّه مبدء اوّل لکلّ شرح فلاشرح له بل صورته تقوم فی النّفس بلاتوسّط شیٔ . * **وَلَیس** ای المعرّف **بِالحَدِّ** حَیْث انّ الوُجُود بسیط ، لافصل له ولاجنس له، کما سیجیٔ . **وَلا بالرَّسْمِ** لانّ الرّسم یکون بالعرضیّ الّذی من الکلّیّات الخمس الّتی مقسمها شیئیّة المهیّة ، والوُجُود و عوارضه لَیست من سنخ المهیّة ؛ و لانّ المعرّف لابدان یکون اظهرواجلیٰ من المعرّف، ولااظهر من الوُجُود* **مَفْهُومُهُ** ای مفهوم الوُجُود **مِنْ أعْرَفِ الأشْیاءِ**؛ * **وَكُنْهُهُ** و هو الحقیقة البسیطة النّوریّة الّتی حیثیّة ذاتها حیثیّة الاباءِ عن العدم . و منشأیّة الآثار. والّتی ذلک المفهوم البدیهی عنوانه **فِی غایَةِ الخِفاءِ** .

و بهذا البَیت جمع بین قَول من یقُول انـّه بدیهی ای مفهومه ، و قَول مَن یقول انّه لایتصوّر أصلا ، ای حقیقته وکنهُه ، اذ لَو حصلت فی الذّهن . فامّا ان یترتّب علیها آثارها ، فلم یحصل فی الذّهن ، اذ المَوجُود فی الذّهن مالا یترتّب علیه الآثار المطلوبة منه ؛ وامّا ان لایترتّب فلم یکن حقیقة الوُجود الّتی هی عَیْن مَنشأیّة الآثار. وأیضاً کلّما یرتسم بکنهه فی الأذهان ، یجب ان یکون مهیّته محفوظة مع تبدّل وُجُوده . والوُجُود لامهیّة له ، ومهیّته الّتی هو بها هُو عَیْن حقیقة الوُجود ، ولا وُجُود زائد عَلَیها حتّی یزول عنها وتبقی نَفسها محفوظة فی الذّهن.

غُرَرٌ فِي أَصَالَةِ الْوُجُود

إعلم انّ كلّ ممكن زَوْجٌ تركيبيٌّ ، له مهيّةٌ و وُجُودٌ. والمهيّة الّتى يقال لها الكلّى الطبيعى مايقال فى جواب ماهو. ولم يقل احدٌ من الحكماء باصالتها معاً ، اذلو كانا اصيلَين لزم ان يكون كلّ شئ شيئين متباينين، ولزم التركيب الحقيقى فى الصّادر الأوّل، ولزم ان لايكون الوُجُود نَفْس تحقّق المهيّة وكَوْنها ، وغَيْرذلك من التّوالى الفاسدة. بل اختلفوا على قَولين:

احدهما انّ الأصْل فى التّحقّق هو الوُجُود ، والمهيّة اعتباريّة ومَفهُوم حاك عنه متّحد به. وهوقول المحقّقين من المشّائين، وهوالمختار كما فى النّظم: * **إنّ الْوُجُودَ عِنْدَنا أصِيلٌ**.

وثانيهما انّ الأصل هوالمهيّة والوُجُود اعتبارى. وهو مذهب شيخ الاشراق شهاب الدّين السّهروردى ـ قدّس سرّه ـ وهو المشاراليه بقَولنا: * **دَلِيلُ مَنْ خالَفَنا عَلِيلٌ**: مثل انّ الوُجُود لوكان حاصلاً فى الأعيان، لكان مَوْجُوداً. فلهايضاً وجودٌ، ولوُجُوده وُجُودٌ . الى غيرالنّهاية. وهو مزيّف بانّ الوجود مَوْجُودٌ بنفس ذاته ، لا بوجُود آخر ، فلايذهب الأمْر الى غير النّهاية. وقس عليه سائر ادلّته المذكورة بأجْوبتها فى المطوّلات. ولا نُطيل هذا المختصر بذكرها.

ثمّ اشرنا الى بَعْض ادلّة المذهب المَنصُور. وهى ستّة.

الأوّل قولنا: * **لِانَّهُ مَنْبَعُ كُلِّ شَرَفٍ**، حتّى قال الحكماء: مسألة انّ الوُجود خَيْر بديهيّة. ومعلُوم انّه لاشرف ولا خير فى المفهوم الاعتبارى.

والثانى قولنا: * **والْفَرْقُ بَيْنَ نَحْوَيِ الْكَوْنِ**، اى الكون الخارجى والكون الذهنى. **يَفِي** باثبات للمطلوب. بيانه انّ المهيّة فى الوجُود الخارجى يترتّب عليها

الآثار المَطلوبة منها ، وفى الوُجُود الذهنى بخلافه ؛ فلَوْ لم يكن الوُجود متحقّقاً ، بل المتحقّق هى المهيّة ، وهى محفوظة فى الوُجُودين بلاتفاوت ، لم يكن فَرْق بَيْن الخارجى والذهنىّ . والتّالى باطل ، فالمقدّم مثله.

والثالث قولنا: * **كَذا** يفى باثبات المطلوب **لُزُومُ السَّبْقِ** بالذّات **فِى الْعِلِّيَّة** أى فى كون شيء علّة لشيء ، * **مَعْ عَدَمِ** جواز **التَّشْكيكِ فِى الماهِيَّة**. بيانه انّه يجب تقدّم العلّة على المعلول ، ولايجوز التشكيك فى المهيّة ؛ فاذا كانتا من نوع واحد اوجنس واحد ، كما فى علّية نارلنار ، او علّية الهيولى والصّورة للجسم ، او العقل الأوّل للثانى ، وكان الوجود اعتباريّاً ، لَزِم كون المهيّة النَوعيّة النّاريّه مثلاً ، فى انّها نار ، متقدّمة ، والمهيّة النّاريّة ، فى انّها نارٌ ، متأخّرة ؛ والمهية الجنسيّة الجوهريّة فى انّها جوهرٌ ، متقدّمة ، بما هى فى العلّة ، وهى فى انّها جوهرٌ متأخّرة ، بما هى فى المعلول ، فَيلزم التّشكيك فى الذّاتى . وقد جَمَع جمّ غفير منهم بَيْن اعتباريّة الوُجود ونفى التشكيك فى المهيّة ، وعلى القول باصالته ، فالمتقدّم والمتأخّر ، وان كانا مهيّة ، لكن مافيه التقدّم والتأخّر هوالوجود الحقيقى.

والرابع قولنا: * **كَونُ المَراتِبِ** ، مراتب الشّديد والضعيف الغير المتناهية ، كما دلّ عليه قولنا: **فِى الاشْتِدادِ** ؛ لانّ الاشتداد حركة ، والحركة متّصلة ، وكلّ متّصل يمكن أن يفرض فيه حدود غَيْر متناهية * **أنْواعاً** لكل منها مهيّة متحصّلة **اسْتَنارَ لِلْمُرادِ** . بيانه انّ مراتب الشديد والضعيف فى الاشتداد ، كالاستحالة ، انواع متخالفة عندهم. وتلك المراتب غَيْرمتناهية حسب قبول المتّصل انقسامات غَيْرمتناهية. فلوكان الوجود اعتباريّاً ، كان فى الوحدة والكثرة تابعاً للمنتزع منه ، اعنى المهيّات ، وهى هنا غير متناهية متأصّلة ، كان انواع غَيْرمتناهية بالفعل محصورة بين حاصرين ، المبدء والمنتهى ؛ بخلاف ما اذا كان للوجود حقيقة ، فانّه كخيط ينظم شتاتها ، ولاينفصم به متفرّقاتها ، فكان هنا امرٌ واحدٌ ، كما فى الممتدّات القارّة أوْ غير القارّة ، حيث انّ كثرتها بالقوّة .

والخامس قولنا : * **كَيْفَ** لايكون الوجود أصلاً في التحقق. **وَ بِالْكَوْنِ** . المُراد به ما يرادف الوُجُود . **عَنِ اسْتِوَاءٍ** . أى استواء نسبة الوجود والعدم . متعلّق بقولنا : * **قَدْ خَرَجَتْ قَاطِبَةُ الأَشْيَاءِ**، اى المهيّات. اذ الشئ بمعنى المشئ وجوده ، وهو المهيّة. و بيان هذا الوجه بحيثُ يدفع توهّم المصادرة انّه . باتّفاق الفريقين ، المهيّة من حيث هى لَيْست الا هى ، وكانت بذاتها متساوية النسبة الى الوُجُود والعدم. ولو كان الوجود اعتباريّا ، فما المخرج لها عن الاسْتواء ؟ و بم صارت مستحقّة لحمل مَوجود ؟ فان ضمّ مَعدوم الى معدوم لايَصيرُ مناط الموجوديّة . وقول الخَصْم انّ المهيّة من حَيْث هى ، وان كانت فى حدّ الاسْتواء . الّا انّها مِن حيثيّة مكتسبة من الجاعل بعد الانتساب إلَيْه . صارت مصداقاً لحمل الموجود . خالٍ عن التّحصيل ؛ اذ بعدالانتساب ، ان تفاوتت حالها . فما به التفاوت هوالوجود ، وان تحاشى الخَصْم عن اسمه ، وكانت تلك الاضافة اشراقيّة . لامقوليّة ، لانّها اعتباريّة كالوجود الاعتبارى؛ وان لم تتفاوت . ومع هذا كانت مستحقّة لحَمْل مَوْجود ، لزم الانقلاب ؛ وان لم تستحق كانت باقية على الاستواء هذا خلف.

والسادس قولنا : * **لَو لَمْ يُؤَصَّلْ** الوجود ، **وَحْدَةٌ ماحَصَلَتْ** . * **اِذْ غَيْرُهُ** ، وهو المهيّة ، لانّ اصالتها محلّ النزاع ، **مَثَارُ كَثْرَةٍ أَتَتْ**. واذا كان كذلك ، * **مَاوُحِّدَ الْحَقّ وَلا كَلِمَتُهُ** ولاصفاته * **إِلّابِمَا** . اى بحقيقةالوجود الذى **الْوَحْدَةُ دَارَتْ مَعَهُ**. بيانه انّه لو لم يكن الوجُود اصيلاً ، لَمْ يحصل وحدة اصلا. لانّ المهيّة مَثار الكثرة ، وفطرتها الاختلاف . فان المهيّات بذواتها مختلفات ومتكثّرات. وتثير غبار الكثرة فى الوجود. فانّ الوجود يتكثرنوع تكثربتكثر الموضوعات . كما انّ الوُجُود مركزٌ يدور عَليه فلك الوَحْدة. و إذا لم يحصل وحدة لم يحصل الاتّحاد الّذى هوالهوهويّة، كالانسان كاتب ، والكاتب ضاحك ، اذ المفروض انّ جهة الوحدة ، وهى الوجُود ، اعتباريّة، والأصل هو شيئيّة مهيّة الانسان ومفهوم الكاتب والضّاحك. والمفاهيم ذاتيّها الاختلاف ، وتصحّح الغيريّة ، وأيْن احدها من الآخر ، لاالهوهويّة ، ولم يتمّ مسألة التّوحيد الّتى هى اسّ المسائل ؛ لا تَوحيد الذّات ، لانّه اذا كانت المهيّة أصلاً ،

لايكون بين الواجبين المَفْروضَين مابه الاشتراك. حتّى يتركّب كلّ منهما ممّا به الاشتراك وما به الامتياز. لانّ المفروض انّ ذاتهما المهيّة. والمهيّات متخالفات بالذّات. فلَمْ يَسْتقم استدلالهمُ على التّوحيد بلزوم التّركيب. ولا تَوحيد الصّفات، لانّه اذا كان الوجود اعتبارياً. لايمكن أن يحكم الْعقل بانّ مفاهيم العلم والارادة والقُدرة وغيرها من الصّفات الحقيقيّة واحدة. ولاهى مع الذّات المقدّسة الوجوبيّة واحدة. اذ المفروض ان لاجهة وَحْدة. هى الوجُود. فيها. حتّى تكون هى فى مقام وُجودها واحدة. وفى مرتبة مفاهيمها متغايرة كلّ مع الآخر. والكلّ مع الذّات المقدّسة الموصوفة بها. لانّها أيضاً على هذا التقدير مهيّة من المهيّات. فيلزم الكثرة حَسَب كثرة الصّفات مع الذّات. ولاتَوحيد فعل الله وكلمته، لانّه على هذا، لَمْ يكن الصّوادر الّا المهيّات المتخالفة الّتى لكلّ منها جواب عند السّؤال عنه بما هو، ويقال فى حقّها: أين المجرّد من المادّى. وأين السّماء من الأرض وأين الانسان من الفرس، وهكذا. فاين وجه الله الواحد المشار اليه بقَوله تعالى: «أيْنما تُولّوا فثمّ وجهُ الله». ومعلومٌ ان وجه الواحد واحد. وانّى كلمة كن الواحدة المدلول عليها بقَوله تعالى: «وما أمرُنا الّا واحدة». بخلاف ما إذا كان الوجود الّذى يدورُ عليه الوَحْدة. بل هى عينه. اصيلاً، فانّه يتوافق فيه المتخالفات. ويتشارك فيه المتمايزات. وهو الجهة النّورانيّة الّتى انطمس فيها الظّلمات، وهو كلمته ومشيّته ورحمته وغَيْرها من الصفات الفعليّة.

غُرَرٌ فِى اشْتِرَاكِ الْوُجُود

هذه المسألة ايضاً من امّهات المسائل الحكميّة ، ومنها يستنبط حقيقة مَذهب الفَهْلويّين الّذى سيجئ ذكره. فانّه اذا كان مفهوم الوُجود مشتركاً فيه لجميع الأشياء. ومَعلومٌ انّ مَفْهوماً واحداً لاينتزعُ مِن حقايق مُتَباينة بما هى مُتباينة ، لم يكن الوُجودات حقايق مُتباينة ، بل مراتب حقيقة مقولة بالتشكيك. والدّليل عليه من وُجوه:

الأوّل ما اشير اليه بقولنا : * **يُعْطِى اشْتِرَاكَهُ** . اى اشتراك الوُجود معنىً ، **صُلُوحُ الْمَقْسَمِ** ، بان يقسم الوجُود الى وجُود الواجب و وُجود المُمكن . و وُجود المُمكن الى وجود الجوهر و وجود العرض . وهكذا. والمقسم لابدّ وان يكونَ مُشتركاً بين الأقسام.

والثانى ما اشير اليه بقولنا : * **كَذَالِكَ**. أى يُعطى اشتراكه **اتّحَادُ مَعْنَى الْعَدَمِ** ، اذ لا تمايز فى العدم ، والوُجود نقيضه ، ونقيض الواحد واحد. والّا ارتفع النقيضان.

وَالثّالث **انّهُ لَيْسَ اعْتِقَادُهُ**. اى اعتقاد الوُجود ، **ارْتَفَعَ * إذَا** أى حين **التَّعَيُّنُ**. كالجوهريّة او العرضيّة — وهو كلفظ «الخصوصيّة» فى قول صاحب حكمة العين : «والّا لزال اعتقاد الوُجود بزوال اعتقاد الخصوصيّة» — **اعْتِقَادُهُ** . مبتداء ، خبره **امْتَنَعْ** . والجملة خبر للتّعيّن. تقريره: انّا اذا اقمنا الدّليل على انّ العالم لابدّ له من مؤثّر مَوجود ، اعتقدنا وايقنّا بوُجود المؤثّر ؛ ثمّ لَو حصل لنا التردّد فى انّه واجب أوجوهر أو عرضٌ ، لَمْ يقدَح ذلك التردّد فى الاعتقاد المذكور. فاذا اعتقدنا انّه واجب ، ثمّ بدل ذلك الاعتقاد باعتقاد انّه ممكن ، ارتفع الاعتقاد بانّه واجب ، ولا يرتفع الاعتقاد بانّه مَوجود. فلَو لااشتراكه ، لارتفع الاعتقاد بكونه مَوجوداً بارتفاع اعتقاد انّه واجب. والتالى باطل ، فالمقدّم مثله.

*وَ الرّابع: **انّ كُلّاً** من المَوجودات الآفاقيّة والأنفسيّه **آيَةُ الْجَليل**: جلّ جلاله، وعلامته، كما قال فى كتابه المجيد: «سَنُريهم آياتِنا فى الآفاق و فى أنفُسهم حتّى يتبيّن لهم أنّه الحقّ». وعلامةالشئ لاتباينه مِن جميع الوُجُوه. بل يكون كالفئ من الشئ. وهل يكون الظلمة آية النّور. والظلّ آية الحرور؟ فلو لَمْ يكن الوجود مشتركاً بين الموجودات، لما كانت آياته تعالىٰ. والحال انّ الموجودات. بما هى مَوجودات. آيات له تعالىٰ. مَسطورة فى كتابه التكوينى الآفاقى. وكتابه التكوينى الأنفسى. كما ذكر فى مواضع من كتابه التدوينى الموافق لهما. موافقة الوُجود الكتبى واللفظى للوُجود الذهنى والعَينى.

* وَ الخامس انّ **خَصْمَنَا**. كابى الحَسَنُ الأشْعَرى وابى الحسين البصرى وكثير من معاصرينا من غَيْر اهل النظر، النافين للاشتراك المعنوى. حذراً من المشابهة والسنخيّة بَيْن العلة والمعلول، والحال انّ السنخيّة — كسنخيّة الشئ والفئ من شرائط العلّية والمعلوليّة، **قَدْ قَالَ بِالتَّعْطِيلِ**. أى عن معرفة ذاته تعالى وصفاته. لانّا اذا قلنا انّه موجود. وفهمنا منه ذلك المفهوم البديهى الواحد فى جميع المصاديق — وان كان بعض مصاديقه فَوق مالا يتناهى بمالايتناهى، عدّة ومدّة وشدّة، وغيره كان محدوداً، و فى عَيْن محدوديته ظلاً وفيئاً، لا أصلاً وشيئاً — فقد جاء الاشتراك. وهؤلاء يفرّون منه ومن لَوازمه، فرار المزكوم من رائحة المسك. وان لم نحمل على ذلك المفهوم. بل على انّه مصداق لمقابل تلك الطبيعة ونقيضها. ونقيض الوجود هوالعدم، لزم تَعطيل العالم عن المبدء المَوجود؛ نعوذ بالله منه. وان لَمْ نَفْهم شيئاً، فقد عطّلنا عَقْلنا عن المعرفة.

وكذا اذا قلنا انّه ذات مُذوّت الذّوات. وانّه شئ مشئ الأشياء، فامّا أن نفهم اللّاذات واللّاشئ؛ تعالىٰ عمّا يقول الظّالمون علوّاً كبيراً؛ وامّا أن نعطّل. ومثله القول فى الصّفات. فانّا اذا قلنا انّه عالم او يا عالم، بعنوان اجراء اسمائه الحُسنىٰ فى الأدعية والأوراد، امّا ان يعنى من ينكشف لديه الشئ. فَقَدْ جاء الاشتراك ولوازمه — **أولا**، فقد جاء المحذورات الأُخر. فعطّلوا العقول عن المعارف والاذكار الّا عن مجرّد لقلقة اللسان:

وبالجملة، جميع ماسمعنا عن كثير من المعاصرين مغالطة من باب اشتباه المفهوم بالمصداق.

والسادس : ما اشير اليه بقولنا: * **مِمَّا بِهِ أُيِّدَ الادِّعاءُ**، اى دعوى الاشتراك المعنوى، مانقله الفخرالرّازى فى شرحه للاشارات عن القوم. وهو * **أنْ**، مخفّفة عن المثقّلة، **جَعْلُهُ**، أى جَعْل الوجود، **قافِيَةً** لابيات **إيْطاءً**، وهوتكرارالقافية المعيب عندالبلغاء، فدلّ على انّ له معنى واحداً، ولَو كان مشتركاً لفظيّاً، لم يلزم من الجَعْل المذكورايطاء، كما لَو جعل لفظ العَين قوافى الأبيات، بل ينبغى ان يحكم بالتّحسين، لانّه يصيّرها من باب تجنيس القافية المَعْدود مِنَ المُحسّنات البديعيّة.

غُرَرٌ فِي زِيَادَةِ الْوُجُودِ عَلَى الْمَهِيَّة

خلافاً للأشعرى ، حيث يقول بعينيته لها ذهناً ، بمعنى انّ المفهوم من احدهما عين المفهوم من الآخر ، لانّ المحقّقين من الحكماء قالوا بزيادته عليها فى الذّهن ، لا فى العين ، بل ولا فى حاقّ الذّهن ، بل بتحليل وتعمّل من العقل ، فانّ الكون فى الذّهن ايضاً وُجود ذهنى ، كما انّ الكون فى الخارج وُجود خارجى . لكن العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها ، من غير ملاحظة شىء من الوُجودين ، بنحو عدم الاعتبار ، لا اعتبار العدم . وبعبارة اخرى : بعد التعمّل الشّديد فى تخلية المهيّة عن مطلق الوُجود ، ليست المهيّة ، بالحمل الاوّلى الذاتى ، وُجوداً ، وان كانت ، بالحمل الشّائع الصّناعى ، وُجوداً . وكذا التخلية والتّجريد.

* **إنَّ الْوُجُودَ عارِضُ الْمَهِيَّة** عروضاً ذهنيّاً ، يكفيه نفس شيئيّة المهيّة ، لاخارجيّاً مقتضياً لوُجود المعروض سابقاً ، * **تَصَوُّراً ، وَاتَّحَدا هُوِيَّةً** فى الواقع .

ثمّ اشرنا الى ادلّة اربعة على العروض . الاوّل قولنا : * **لِصِحَّةِ السَّلْبِ** المعهودة بين القوم بجعل الاضافة واللّام للعهد ، **عَلَى الكَونِ فَقَطْ** ، أى يصحّ سلب الوُجود عن المهيّة ، ولا يصحّ سلبها عن نفسها ، ولا سلب ذاتيّاتها عنها . فليس عيناً ولا جزءً لها .

* **وَالثّانى قَولنا : لِافْتِقارِ حَمْلِهِ** ، أى حمل الوُجود على المهيّة ، **إلَى الْوَسَطْ** ، اى ما يقرن بقولنا « لانّه » ، كما عرّفه الشّيخ . فقولنا : « العقل موجود » . مُفتقرٌ الى الدّليل . وحمل المهيّة وذاتيّاتها غير مفتقر اليه ، لانّ ذاتى الشئ بيّن الثّبوت له . فليس عيناً ولا جزءً لها .

* **وَ**الثالث قولنا : **لِانْفِكاكٍ** للمهيّة – والتّنكير للنوعيّة اشارة الى التّحليل والتعمّل المذكورين – **مِنْهُ** ، اى من الوُجود . **فِي التَّعَقُّلِ** ، اى نعقل المهيّة ، كمهيّة المثلّث ونغفل عن وُجودها الخارجى والذّهنى . وغير المغفول غير المغفول . فثبت زيادته عليها .

* **و**َالرابع قَولنا: **لاِتّحَادِ الْكُلِّ**، اى للزُوم اتّحادكلّ المهيّات، لَو كان الوُجود عَيناً لها، لانّه معنى واحد. فيكون حَمْل الوُجُود عليها وحَمْل بعضها على بعض حملاً اوليّاً ــ لانّ الكلام فى العينيّة والمغايرة بحسب المفهوم ــ واللّازم باطل بالضرورة. وعلى هذاالتّقرير لايُمكن التزام هذااللّازم بناءً علىٰ مانسب الىٰ جماعة من الصّوفيّة من وَحدة الوُجود، كما فى الشوارق: لانّ ماقالُوا فى مقام وُجُودها الحقيقىّ، واما فى مقام شيئيّات المهيّات والمفاهيم: فلايمكنهم التزام الاتّحاد. **و**َلُزُوم **التَّسَلْسُلِ**. لوكانالوُجُود جزءً للمهيّة. بيان اللّزوم انّه علىٰ هذا كان لها جُزء آخر مَوجُود، لامتناع تقوّم المَوجُود بالمعدوم، فيلزم ان يكون الوُجُود على هذا التّقدير جُزءً للجزء، وهكذا، فيلزم ذهاب أجزاء المهيّة الى غَيْرالنّهاية، فيمتنع تعقّل مهيّة من المهيّات بالكنه. وهُو باطل، لانّا نتصوّر كثيراً من المهيّات بجميع ذاتيّاتها الأوّليّة والثانويّة وانكار ذلك مُكابرة. وكون هذا تَسَلْسُلاً، ان كانت هذهالأجزاء المترتّبة خارجيّة: ظاهر؛ واما ان كانتاجزاءً عَقْليّة: فلانّها مُتّحدة فى الوُجود، لا فى مقام تجوهر ذواتها، فهى متمايزة بحَسَب نَفْس الأمْر. كيف وهذا ملاك سبقها بالتّجوهر؟ هذا علىٰ قَول القائلين بأصالة المهيّة. واما عَلَى القول بأصالةالوجود: فنقول: اتّحادها فى الوُجود فى مهيّات البسائط الخارجيّة، واما فى مهيّات المركّبات الخارجيّة: فهى عين الموادّ والصّور، والتّفاوت بالاعتبار. فاذا كانت غيرمتناهية: يلزم التّسلسل لامحالة، ولزوم التّسلسل فى مَوضع مّا يكفى فى المحذوريّة وفى تحقّق الطبيعة.

* **والفَرْدُ** من الوُجُود: **كَالْمُطْلَقِ مِنْهُ**. وهومفهوم الوجُودالمطلق، **والْحِصَصْ** وهى نَفْس المفهوم مُضافاً الىٰ مهيّة مهيّة، بحَيْث يكون الاضافة داخلة والمضاف اليه خارجاً، * **زِيْدَ عَلَيْها**، اى عَلى المهيّة، **مُطْلَقاً** تعميم فى الفَرد، **عَمّاً وَخَصّ**، اى عامّاً وخاصّاً ــ بيان للاطلاق ــ. والمرادُ بالعُموم والخُصوص هنا السّعة والضّيق بحَسَبالوُجود العَينى الغيرالمنافى للفرديّه. وهذا كثيرالدّورعلىٰ السنتنا طبقاً لأهلالذّوق. فيُطلقون على الوُجُود الحقيقى الممتنع الصّدق علىٰ كثيرين لفظ الكلّى والعام والمُطلق،

ويَعنون المحيط الواسع، وعلى نحو مِنَ الوُجود الحقيقى لفظ الخاصّ والمقيّد والجزئى، ويعنون المحدود المحاط. ومن هذا القبيل اطلاق الاشراقيّين لفظ الكلّى على ربّ النّوع.

والمقصود انّ هيٰهنا ثلثة اشياء، كلّ منها مغاير للمهيّة: المفهوم العامّ البديهى من الوُجود، وحصصه أفْراده الّتى هى حقيقة الوُجود المُنبسط المُسمّىٰ بالفَيْض المقدّس، وانحاء الوجودات الخاصّة الّتى بها يطرد الأعدام عن الماهيّات. و الأوّلان، كما هما زائدان على المهيّة، كذلك زائدان على الثالث، ولَيْسا ذاتيّين له. انّما الذاتى هو المفهوم العامّ للحصص. والاشاعرة فى المقامات الثلثة يقُولون بالعَينيّة، اى ليس هيهنا وُجُودٌ عامٌ، ولا حصص منه، ولا افراد له، سوى المهيّات المتخالفة.

غُرَرٌ فِى أَنَّ الْحَقَّ تَعَالىٰ إِنِّيَّةٌ صِرْفَةٌ

* **وَالْحَقّ** الأوّل تعالىٰ شانه ــ قال المعلّم الثانى : «يقال حقّ للقول المطابق للمخبر عنه، اذا طابق القول، ويقال حقّ للموجود الحاصل بالفعل، ويقال حقّ للموجود الّذى لا سبيل للبُطلان اليه. والأول تعالىٰ حقٌّ من جهة الخبر عنه، حقٌّ من جهة الوُجُود، حقٌّ من جهة انّه لاسَبيل للبُطلان اليه. لكنّا اذا قُلنا انّه حقّ، فلانّه الواجب الذى لايخالطه بطلان وبه يجب وُجُود كُلّ باطِل. «ألا كُلّ شئٍ ماخلا اللهِ باطِلٌ» انتهى ــ **ماهِيَّتُهُ**، اى ما به هو هو، **إنِّيَّتُه**؛ اضافة الانيّة اليه تعالى اشارة الى انّ المراد عَينيّة وُجُوده الخاص الّذى به مَوجوديّته، لاالوجود المطلق المشترك فيه، لانّه زائدٌ فى الجميع عند الجميع؛ فهو صرف النّور وبَحْت الوجود الّذى هُوَ عَيْن الوحدة الحقّة والهويّة الشخصيّة؛ * **إذْ مُقْتَضَى الْعُرُوضِ**، لَو كان وُجُودُهُ عرضيّاً لمهيّته بأن يكون شيئاً و وُجُوداً، كما انّ الممكن مهيّة و وجود، **مَعْلُولِيَّتُه** أى معلوليّة الوُجُود العارض، لانّ كلّ عرضىّ معلّل، حتّى انّه عرّف الذّاتىّ بمالايعلّل والعرضىّ بما يعلّل. فوُجودُهُ امّا مَعلُولٌ لمعروضه ، والعلّة متقدّمة بالوُجُود على المعلول، وذلك الوجود الّذى هوملاك التقدّم امّا عين ذلك الوجود المعلول * **فَسَابِقٌ**، هو وجود المعروض، **مَعْ لاحِقٍ**، هو الوُجود العارض، **قَدِ اتَّحَدْ**، فيلزم تقدّم الشئ على نَفْسه؛ وامّاغير ذلك الوجود المعلول، فحينئذٍ ننقل الكلام اليه ـــ والفرضُ انّ الوجود عارضٌ وهو ايضاً معلول للمَعروض وهكذا ــ واليه اشرْنا بقَولنا: * **أوْلَمْ تَصِلْ سِلْسِلَةُ الْكَوْنِ**، اى الوُجُود، **لِحَدّ**، اى الى حدّ، فيلزَم التسلسل: وامّا معلُول لغير المعروضُ، فيلزم امكانه، اذ المَعلوليّة للغير ينافى الواجبيّة. وانّما لم نتعرّض له لظهور بطلانه، ولكن **انْ** تُدرجه فى النّظم، لانّ ذلك الغير : امّا مُمكن ، فيدور، ومفسدة الدور تقدّم الشّئ علىٰ نفسه؛ وامّا واجب آخر فيتسلسل، لانّ الكلام فيه كالكلام فى الأوّل حيث ان عينيّة الوجود للذّات من خواصّ الواجب.

غُرَرٌ فِى بَيَانِ الْأَقْوَالِ فِى وَحْدَةِ حَقِيقَةِ الْوُجُودِ وَكَثْرَتِهَا

* **الفَهلَوِيُّونَ** من الحكماء، والفهلوىّ مُعرّب البهلوىّ، **الوُجُودُ عِنْدَهُمْ** * **حَقِيقَةٌ ذَاتُ**، أى صاحبة **تَشَكُّكٍ تَعُمّ** * **مَرَاتِباً**، مفعول تعم، **غِنىً وفَقْراً** علىٰ سبيل التّمثيل، فكذا شدّة وضعفاً، وتقدّماً وتأخّراً، وغير ذلك، **تَخْتَلِف**.

* **كَالنُّورِ**. يعنى انّ **النُّور** الحقيقىّ الّذى هو حقيقة الوُجود. اذا النُّور هو الظّاهر بذاته المُظهر لغَيره، وهذا خاصيّة حقيقة الوُجود، لكونها ظاهرة بذاتها مُظهرة لغيرها الّذى هو مهيّات سموات الارواح واراضى الاشباح كالنور الحسى الذى هو ايضاً طبيعة مشكّكة ذات مراتب متفاوته — **حَيْثُمَا تَقَوّىٰ** ذلك النُّور الحسّى **وَضعف**.

فالاختلاف بين الأنوار ليس اختلافاً نوعيّاً، بل بالقوّة والضّعف، فانّ المعتبر فى النّور أن يكون ظاهراً بالذّات مظهراً للغير. وهذا متحقّق فى كلّ واحدة من مراتب الأشعّة والأظلّة، فلا الضّعف قادحٌ فى كون المرتبة الضّعيفة نُوراً، ولا القوّة والشدّة ولا التوسّط شرط أو مقوّمة الاّ للمرتبة الخاصّة بمعنى ماليس بخارج عنها، أو قادحة. فالقوىّ هو النّور، والمتوسّط ايضاً هو هو، وكذا الضّعيف. فللنّور عرضٌ عريضٌ باعتبار مراتبه البسيطة، ولكلّ مرتبة ايضاً عرض باعتبار اضافتها الى القوابل المتعدّدة.

فكذلك حقيقة الوُجود ذات مراتب متفاوتة، بالشدّة والضّعف، والتقدّم والتأخّر، وغيرها، بحَسَبِ أصل تلك الحقيقة. فانّ كلّ مرتبة من الوجود بسيط ليس شديده مركبا من اصل الحقيقة والشدّة، وكذا الضعيف ليس الاّ الوجود — والضّعف عدمىّ — كالنّور الضعيف، حيث انّه غير مُركّب من اصل النّور والظّلمة، لانّها عدم، وكالحركة البطيئة. حيث انّها غير مركّبة من الحركات والسّكنات، بل قدر من الامتداد علىٰ هيئة خاصّة. وكذا التقدّم للوُجود المتقدّم ليس مُقوّماً — والاّ لتركّب والوُجود بسيط — ولا عارضاً، والاّ لكان جائز التأخّر، والحال انّ جواز تأخّره مساوق جواز الانقلاب، بل عَينه. وان لم يعتبر فى اصل الحقيقة. وكذا التأخّر للوجود المتأخّر.

وجميعها بما هى وُجُود ومقيسة الى العدم ، كأشعّة واظلّة مقيسة الى ظلمة بحتة ، وبماهى مشتركات فى مفهوم الوجود ، وبما هى شئ لم يتخلّل اللّاشئ فيه ، وبما ان مابه الامتياز فى شيئيّة الوجود عين مابه الاتّفاق لبساطته ، لافى شيئيّة المهيّة ، وبما ان هذه الكثرة ، من حيث الشدّة والضّعف ، والكمال والنّقص ، والتقدّم والتأخّر ، تؤكّد الوحدة الّتى هى حقّ الوحدة ، وان لم تكن الكثرة الّتى من حيث الاضافة الى الماهيّات الامكانيّة ، كذلك ترجع الى اصل واحد وسنخ فارد وحدة لَيسَت مِن جنس الوحدات المشهورة .

* **وَالْوُجُود** ، **عِنْدَ** طائفة **مَشَّائِيَّةٍ** من الحكماء **حَقَائِقُ** * **تَبَايَنَتْ** ، صفة لحقايق ، بتمام ذواتها البسيطه ، لا بالفُصول — ليَلزم التّركيب ويكون الوُجود المطلق جنساً — ولا بالمصنّفات والمشخّصات — ليكون نَوعاً — بل المطلق عرضىّ لازمٌ لها ، بمعنى انّه خارجٌ محمول ، لا انّه عرضى بمعنى المحمول بالضّميمة . **وَهُوَ** ، أى هذا المذهب ، **لَدَىَّ زَاهِقٌ** ، باطل * **لِأنَّ مَعْنىً واحِداً لايُنْتَزَع** * **مِمَّا** ، أى من اشياء **لَهَا تَوَحُّدٌ مَا** — ابهاميّة — **لَمْ يَقَعْ** .

بيان ذلك انّه ، لو انتزع مفهومٌ واحد من اشياء متخالفة ، بما هى متخالفة ، بلاجهة وحدة هى بالحقيقة مصداقه ، لكان الواحد كثيراً ، والتّالى باطل بالضّرورة ، فالمقدّم مثله . بيان الملازمة انّه حينئذ يكون المصداق والمحكى عنه بذلك المفهوم الواحد تلك الجهات الكثيرة المكثّرة .

إن قلتَ : لانسلّم بطلان التّالى ، وادّعاء الضّرورة فيه غير مسموع ، والسّند انّ الواحد الجنسىّ عين الكثير النوعى ، والواحد النوعى عين الكثير العددى ؛ قُلتُ : فرق بين أن يكون الواحد عين الكثير وبين أن يكون تحته الكثير . والسّند من هذا القبيل .

إن قلتَ : اليس يحمل النّوع على الأفراد مثلا ؟ والحمل هُوالاتّحاد فى الوجود ، قلتُ : بلى ولكن المَوضُوع هى الحقيقة جهة الوحدة فى الأفراد ، فان جهات الكثرة فى أفراد الانسان ، مثلا ، هى العوارض ، كالكم والكيف والوضع وغيرها . ومعلوم انّ كلّ شىء فى نفسه ليس الاّ نَفْسه .

وايضاً لو انتزع مفهوم واحد من المتخالفات ، بما هى متخالفات. فامّا ان يعتبر هذه الخصوصيّة فى صدقه ، لم يصدق على الّذى له خُصوصيّة اخرى، ممّا تحته ؛ وامّا أن يعتبر الاخرى ، لم يصدق على ماله هذه ؛ وان اعتبر المجموع ،فلاوجود له سوى كلّ واحدة واحدة ، وعلى تقدير وُجود على حدة له ، يكون الواحد عين الكثير.

ثم كَيف يكون لحقيقتين مختلفتين مهيّة واحدة ولا تفاوت بين المهيّة والحقيقة الا باعتبار وعاء الذّهن والخارج ؟ بل مجرّد هذا كافٍ فى ابطال مذهب المشّائيّة، لان مفهوم الوجود كالمهيّة لحقيقته ، وإن كانت الخصوصيّات مُلغاةً ، فالقدر المشترك هُو المحكى عنه ، وهو واحد.

وامّا صدر المتألهّين ـ قدّس سرّه ـ فقد جعَل ، فى الأسفار والمبدأ والمعاد وغيرهما، هذا الحكم ، اعنى عدم جواز انتزاع مفهوم واحد مِن حقائق متخالفة مِن حيث التخالف، من الفطريّات.

* **كَانَ** مِنْ مذهب منسوب ، على زعم المحقّق الدّوانى ، الى **ذَوْقِ التَّألُّه**، اى التوغّل فى العلم الالهى – فالتّاء للمبالغة ،كما فى التّطبّب، اذ زيادة المبانى تدلّ على زيادة المعانى – **اقْتَنَص** واخذَ * **مَنْ قَالَ** من المتكلمين: **مَا** – نافية – **كَانَ لَهُ** ، أى للوجود، افراد حقيقيّة متخالفة بالذّات أو بالمراتب الكماليّة والنقصيّة ، **سِوَى الْحِصَص** الّتى هى مفهوم الوجود المطلق المتفاوت ، عندهم ، بمجرّد عارض الاضافة الى مهيّة مهيّة. فالوُجود ، عندهم ، اعتبارى.

والحصص الذهنيّة كبياض هذا الثّلج وذاك وذلك فى الخارج ، حيث انّها متماثلة متّفقة فى اللّوازم. والأفراد الخارجيّة المتخالفة ، على مذهب المشائين، كالأجناس العالية المتفاوتة بنفس ذواتها البسيطة. والمراتب الخارجيّة، على مذهب الفهلويين، كمراتب الانوار المتفاوتة كما فى النظم.

وقد اشرنا فى هذا البيت الى قولين: احدهما المذهب المنسوب الى ذوق المتألهين القائلين بوحدة الوجود وكثرة المَوجُود ، بمعنى المنسوب الى الوجود. فانّهم قالُوا:

حقيقة الوجود قائمة بذاتها، وهي واحدة، لاتكثر فيها بوَجه من الوُجُوه؛ وانّما التكثّر في المهيّات المَنْسوبة الى الوجود؛ ولَيْس للوجود قيام بالمهيّات وعروضٌ لها؛ واطلاق المَوْجود على تلك الحقيقة بمَعْنى انّها نَفْس الوجود، وعلى المهيّات بمَعنى انّها المَنسوبة الى الوُجود، مثل المُشمس واللّابن والتّامر ونَحْوها. وهذا المَذهب، وان ارتضاه جمّ غفير، لكنه عندنا غَير صحيح، لانّهم حَيث قالوا باصالة المهيّة، يَلزم علَيهم القَول بالثانى للوُجود، وانّ في دار التّحقّق سنخَيْن وأصلَيْن.

وامّا نحن فنعتقد انّ ذوق التّألّه يقتضي سِنخاً واحداً واصلاً فارداً، لاصالة الوُجود واعتباريّة المهيّة، اذ الشيئيّة مُنحصرة فيها، والامر في الاصالة يدُور علَيها. فاذا بطل اصالة الثانى، تعيّن اصالة الاوّل. فالمضاف الَيه هو الوُجود، والاضافة اشراقيّة، هي الوُجود، والمضاف ايضاً انحاء الوُجودات الّتي هي المتعلّقات بنَفسها، المتدلّيات بذاتها، بالمرتبة الغير المتناهية في شدّة النوريّة. بل اصطلحنا على تسميتها بالتّعلّقات والرّوابط المَحْضة، لانّها أشياء لها التعلّق والرّبط.

وثانيها قَول المتكلّمين المذكور. ولمّا كان هذا القول بظاهره باطلاً، أردْنا تَاويله بارجاعه الى الاوّل، بتَنْزيل جميع ماقالوا في المَفهوم على الحقيقة، بان يكون مرادهم بكون الوُجود مَفهوماً واحداً كون حقيقته واحدة، كما في ذلك المَذهب المَنسوب الى أذْواق المتألّهين؛ ومُرادهم بحصصه التجلّيات الّتي لاتستلزم تكثّراً في المتجلّي الّا في النسب، كما قالوا، لاتكثّر في مَفهوم الوُجود الّا بمجرّد عارض الاضافة. وكما انّ الحصّة نفس ذلك المَفهوم الواحد مع اضافة الى خصوصيّة داخلة — بما هي اضافة، لا بما هي مُستقلة في اللحاظ، لانّها حينئذٍ تصير طرفاً. وهذا خلف — كذلك مُعْنونها، أعْني الحصّة الحقيقية الّتي هي نَفس حقيقة الوُجود مع اضافة اشراقيّة وتجلٍّ ذاتيّ، بما هي رَبط مَحض، بحَيث لايخلو في اللحاظ عن الحقيقة.

* وَ **الحِصّةُ** هي الكُلّي **مُقيّداً يَجِي**، مَقصورٌ لضرُورة الشعر، * **تَقَيُّدٌ جُزءٌ** بماهو تقيّد، لا بما هُو قيد، **وَقَيدٌ خارجيٌّ**. فالحصّة لاتغاير نَفس الكلّيّ الّا بالاعتبار، لانّ القَيد خارجٌ والتَقييد، بما هو تَقييد، وإن كان داخلاً، إلّا انّه امرٌ اعتباري لاحكم له في نَفسه، بل لانفسيّة له بهذه الحيثيّة.

غُرَرٌ فى الوُجُود الذّهنىّ

* **للشَّيءِ** ، أى المهيّة ، **غَيْرالكَونِ فِي الأَعْيانِ** ، وهوالوُجود الّذى يترتّب علَيه الآثار المطلوبة منه ، * **كَونٌ بنَفسِهِ** ومهيّته . هذا اشارة الى ما هوالتحقيق ، من انّ الأشياءَ تَحْصل بأنْفسها **لَدَى الأذْهانِ** ؛ وهو الوُجود الذى لا يترتّب عَليه تلكَالآثار. لم نقل «فىالأذهان» للاشارة الى انّ قيامالأشياء بها قيام صُدوريّ،لاحُلولىّ، كقيام الأشياءِ بالمبادى العالية ، ولاسيّما مبدأ المبادى .

ثمّ اشرنا الى وُجوه مِن الادلّة. الاوّل قَولنا: * **لِلحُكمِ إيجاباً** ، اىنحكم حُكماً ايجابيّا **علَى المَعْدُوم** ، أى مالاوُجود له فىالخارج ، كقولنا : «بحرمن زَيْبق بارد بالطبع » ، و« اجتماع النّقيضَيْن مغاير لاجتماعالضّدَّيْن» . وثبوت شىء لشىء فَرْع ثبوت المثبت له . واذ لَيس المثبت له هنا فىالخارج ، ففى الذهن .

*وَ الثانى قولنا : **لانتِزاعِ الشَّيءِ ذِيالعمُوم** ،اىنتصوّر مَفْهومات تتّصف بالكلّية والعموم ، بحذف مابهالامتياز عَنها . والتّصور اشارة عَقليّة ، والمَعدومالمطلق لايشار اليه مطلقا . فهى بنَحو الكلّيّة مَوجودة. واذ لَيس فىالخارج ــ لان كلّ مايُوجد فىالخارج جزئى ــ ففىالذهن .

والثّالث قَولنا : * **صِرْفَ الحَقيقَةِ** ، ايّة حقيقة كانت ، **الّذِى** صفة صرف ما ، نافية، **كَثُرا** ــ الالف للاطلاق ــ * **مِنْ دُونِ مُنْضَمّاتِها** . اىغرائبها واجانبها، كالمادّة ولواحقها ، **العَقْلُ يَرَىٰ** ، أى يعرف ، « فصرف الحقيقة » مَفعول « يرى » قدم عليه .

والحاصلانّ صرف كلّ حقيقةٍ ، باسقاط اضافتهعن كلّ ماهوغيرهُ منالشّوائب الاجنبيّة ، واحدٌ ،كالبياض ، فانّه اذا اسقط عَنهالمَوضوعات ، منالثّلجوالعاجوالقُطن

وغَیْرها ، واللواحق، من الزّمان والمکان والجهة وغَیرها، ممّا لحقه بالذّات أو بالعرض، کان واحداً ، اذ لامیز فی صرف الشّیء ؛ فَهو بهذا النَّحْو من الوَحْدة الجامعة لما هُو من سنخه، المَحذوف عنها ماهو من غرائبه، مَوجُود بوُجود وسیعٍ ؛ واذ لَیس فی الخارج — لانه فیه بنَعْت الکثرة والاختلاط — ففی صُقْع شامخ مِن الذّهن .

وهذه الوُجُوه الثّلثة فروقها جلیّة ، لانّ بَعضها یثبت المطلوب مِنْ مَسْلک مَوضوعیّة الموجبة ؛ وبَعضها مِن مَسلک الکلّیة ؛ وبَعضها من مَسلک الوَحدة ؛ وایضاً بَعضها مِن مَسلک التّصدیق ؛ وبَعضها مِن مَسلک التصوّر : ولانّ مبادیها مخْتلفة ، فانّ مؤنة قاعدة الفَرْعیة لاتحتاج الَیها فیما عدا الأوّل ، بخلاف مبادی الآخرین . فلاوَجه لقَول المحقّق اللاهیجی فی الشّوارق ، بَعْد نَقْل مَسْلک الکلّیة عن المواقف وشَرح المقاصد ، ان هذا داخل فی الوَجْه الّذی تمسّک فیه بالحکم الایجابیّ علی المَعدوم .

* **وَ الذّاتُ** ای المهیّة، وذاتیّاتها **فِی أنْحَا الوُجُودات** الخارجیّة والذّهنیة، عالیة کانَت أوْ سافلة ، **حُفِظْ** ، کما اشتهر بَینهم انّ الذّاتی لایَختلف ولایتخلّف . فهذا حُکم صدّقه العقل، ولکن عارضه ونازعه انّ * **جَمْع المُقَابِلَین مِنه** ، أی من انحفاظ الذّات والذّاتی، **قَدْ لُحِظْ** ، ولزم بنظر العقل أیضاً، وهو محالٌ . * **فَجَوهَرٌ مَعْ عَرَضٍ کَیْفَ اجْتَمَع** ؟ هذا تَعیین للمتقابلین . بیان اللّزوم انّ الحقائق الجَوهریّة ، بناء علی ان الجوهر جنسٌ لها — وقد تقرّر انحفاظ الذاتیّات فی أنحاء الوُجودات ، کماتسوق الَیه ادلّة الوُجود الذّهنی — یجب أن تکون جواهر ، اینما وجدت ، وغَیر حالّة ، حَیْثما تحققّت . فکَیْف جاز ان یکون حالّة ، کما هو مذهبهم فی الذّهن ؛ وهو محلٌّ مُستغن عَنها فی وُجوده، والحالّ فی المُستغنی عرض .

* **أمْ** — منقطعة بمَعنی بل — **کَیْفَ تَحْتَ** مقولة **الکَیْفِ کُلٌّ** من المقولات التّسع **قَد وَقَع** ؟ هذا اشکال آخر أصعب من الاوّل . بیانه انّ القَوم قَد عدّوا العلم کیفاً نَفسانیّاً ، والعلم عَین المَعلوم بالذّات ، والمَعلوم بالذّات قَد یکون جوهراً وقَد یکون کمّا وقد یکون مقولة أُخری ، فیلـزم اندراج جمیع المقولات فی الکیف . وانّما قُلنا: « هذا

أصعب من الاوّل» ،لأنّ العرض عرضٌ عام للمقولات التّسع العرضيّة، لكونه من العروض، وهو وُجودها فى الموضوعات . فليس كثير اشكال فى كون الجوهر الذّهنى عرضا ، اذ لايصيرُ جنساً له، بخلاف الكيف ، فانّه جنس عال . فاذا كانت الصّورة العلميّة جوهراً، كالإنسان والفرس ، اوكمّا او وَضْعاً ، كالسّطح اوالانتصاب ، لزم ان يكون شيء واحد مُندرجاً تحت مقولتين ، ومجنّساً بجنسين فى مرتبة واحدة بحسب ذاته . واذا كانت كيفاً محسوساً مثلاً ، كالسّواد ، لزم أن يكون شيء واحد كيفاً محسوساً وكيفاً نفسانياً معاً . **فهذا** الاشكال جعل العقول حيارىٰ ، والافهام صَرْعىٰ ، فاختار كلّ مهرباً .

* **فَأنْكَرَ** الوُجود **الذِّهْنِيَّ** ، فراراً من هذا ونظائره ، **قَوْمٌ** من المتكلّمين ، **مُطْلَقاً** ، وان كان بنحو الشّبح، وجعلوا العلم بالشّيء مجرّد الاضافة . ويُبطِلُه العلم بالمعدوم وعلم النّفْس بذاته .

* **بَعْضٌ** ، وهو الفاضل القوشجى **قياماً** بالذّهن **مِن حُصُولٍ** فيه — فى التنكير الّذى للتنويع اشارة الى مااصْطلح عليه — **فَرَّقا** . فقال: «انّ فى الذّهن ، عند تصوّرنا الجوهر، أمرين: احدهما مهيّة موجودة فى الذهن، وهو معلوم وكلّى وجوهر وهو غير قائم بالذّهن ناعتاً له ، بل حاصِل فيه حصول الشّيء فى الزّمان والمكان ؛ وثانيهما موجودٌ خارجيّ وعلم وجزئى وعرض قائم بالذّهن من الكيفيّات النفسانية . فحينئذ لا يرد الاشكال . انّما الاشكال من جهة كون شئ واحد جوهراً وعرضاً ، أوعلماً ومعلوماً ، اوكلّيّاً وجزئيّاً» انتهى. وتصويره انّه، اذا فرض مشكّل محفوفاً بمرءات من بلور او مآء من جميع الجوانب، بحيث انطبع صورته فيها ، فهيهنا أمْران : احدهما شئ ليس قائما بالمرءات ، ولكنه فيها ، وهو ذو الصورة ؛ وثانيهما شئ قائم بالمرءات ، وهو نفس الصّورة المنطبعة . فقس عليه مافى مرءات الذهن . هذا مذهبه ، وفيه مافيه .

* **وقيلَ** ، والقائل جماعة من الحكماء، **بِالأشْبَاحِ** ، لابالأنفس **الأشْيا انْطَبَعتْ** فى الذّهن ، فلا يلزم كون شئ واحد جوهراً وعرضاً ، او جوهراً وكيفاً ، مثلاً ، لأن بقاء الذّاتى فى نحوى الوُجود فرع بقاء ذى الذاتى . وعلى القول بالشبح ، لايحصل بنفسه وماهيّته

فی الذّهن . وأنت خبيرٌ بانّ الوُجوه الدّالة على ثبوتِ الوُجود الذّهنی ، انّما دلالتها على وُجود حقائق الأشياء ومهيّاتها فی الذّهن ،لامايغايرها فی الماهية ويُوافقها فی بَعض الأعراض، كما لايخفى .

*وَقيلَ ، والقائل هو السّيد السّند صَدر الدّين ، انطبعت الأشياء فی الذهن **بِالأنفُسِ** ، أی بأنفسها وماهيّاتها ، **وَهْيَ** ، أی والحال ان انفس المهيّات **انْقَلَبَتْ** ، وقد بين مَذهبه هذا القائل بَعد تَمهيد مقدّمة بانّه ، لمّا كانت مَوجوديّة المهيّة متقدّمة على نَفسها ، فمع قَطع النّظر عن الوُجود ،لايكون هناك مهيّة أصلا . والوُجود الذّهنی والخارجی مختلفان بالحقيقة . فاذا تبدّل الوُجود بان يصير المَوجود الخارجی مَوجوداً فی الذّهن ، لااستبعاد ان يتبدّل المهيّة ايضاً . فاذا وجد الشیء فی الخارج ،كانَت له مهيّة ، امّا جوهر أوكم أو من مقولة أُخرى. واذا تبدّل الوُجود ،ووجد فی الذّهن ، انقلبت مهيّته ، وصارَتْ من مقولة الكيف . وعند هذا اندفع الاشكالات ، اذ مدار الجميع على انّ المَوجود الذّهنی باق على حقيقته الخارجيّة .

اقول : مدار اشكال كون شیء واحد جزئياً وكلّياً ليس عليه . ثمّ أورد على نفسه انّ هذا هو القول بالشبح . واجاب بأنّه ليس للشیء ، بالنّظر الى ذاته بذاته، حقيقة معيّنة؛ بل المَوجُود الخارجی بحيث ، اذا وجد فی الذّهن ، انقلب كيفاً ، واذا وجدت الكيفيّة الذهنيّة فی الخارج ، كانَت عَين المَعلوم الخارجی . ثمّ أورد سؤالاً آخر ، بانّه انّما يتصور هذا الانقلاب ، لو كان بَين الموجود الذهنیّ والخارجی مادة مشتركة ،كما قرّروا الأمر فی الهيولى المبهمة ، ولَيس كذلك . واجاب بانّه انّما استدعى الإنقلاب مادة ، لو كان انقلاب أمر فی صفته أوصورته ؛ وامّا انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى حقيقة أُخرىٰ ، فلا . نعم ، يفرض العَقل لتصوير هذا الانقلاب امراً مُبهماً عامّاً . هذا مَذهب هذا السيّد — قدس سرّه — وهو بظاهره سخيف ،لانّه قائل باصالة المهيّة. وانّىٰ للمهيّة هذا العَرض العريض مع كَونها مثار الاختلاف ، وعدم وُجود مادة مشتركة كما اعترف به فی الانقلاب الذّاتی ؟ نعم ، هذا حقّ طلق للوُجود ، لكونه مقولاً بالتّشكيك على مراتب

فيها أصْل محفوظ ، وسنخ باق . لكنّه – قدّس سرّه – لايقول باصالته .

* **وَقيلَ** ، والقائل هوالمحقّق الدّوانى، **بالتّشبيهِ وَالْمُسامَحَة** – متعلّق بمفصحة – * **تَسْمِيَةٌ** ، أى تسمية العلم **بالكَيْفِ عَنْهُم** ، أى عن الحكماءِ ، **مُفْصَحَة** ، أى مَرويّة . فعند المحقّق ، اطلاق القَوم لَفظ الكَيْف على الصّور العلمية مِن الجَوهر ومن سائر المقولات ، ماعدا الكيف ، انّما هو على المسامحة تشبيهاً للأمور الذّهنيّة بالحقائق الكيفيّة الخارجيّة . وامّا فى الحقيقة ، فالعلم ، لمّا كان متّحدا بالذّات مَع المَعلوم بالذّات ، كانَ مِن مَقولة المَعلوم . فان كان جوهراً ، فجَوهر ، وان كما فكمّ ، وان كيفاً فكَيف ، وهكذا . فلا يلزم اندراج شئ واحد تَحت مقولتين . وامّا جوهريّة شىء واحد وعرضيّته ، فلَيس فيه ، عنده ، اشكال ، لأنّ العرض ، كمامرّ ، من العروض ، وهوالحُلول ، وهو نحوٌ من الوجود ، والوجود لَيس ذاتيّاً للمهيّة ، فمَفهومُ العرض يَصدق على المقولات العرضيّة وعلى الجَوهر الذّهنى ، صدق العرض العام على المَعروض . ولامنافاة بين كون الشّىء جوهراً ذهنيّاً ، بمَعنى انّه مهيّة ، حقّ وجودها فى الأعيان ان لايكون فى المَوضوع ، وبَين كَونه عرضاً خارجيّا ، لافى مقام ذاته .

* **بِحَمْلِ ذاتٍ** ، أى بالحمل الاولى الذّاتى ، **صُورَةٌ** علميّة من كلّ مُمكن **مَقُولَةٌ** من المقولات ، جَوهر أوكم أو كيف أو غَيرها . وامّا بالحَمل الشّائع ، فهى كَيف ، ولامنافاة لاختلاف الحمل ، كما انّ الجزئى جزئى باحد الحَمْلين ، ولَيسَ بجزئى بالآخر . ولذا اعتبر فى التّناقض وَحدة الحمل ايضاً وراء الوحدات الثّمانية .

و هذا طريقة صَدر المتألّهين قدّس سرّه . فقال فى مَبحث الوجود الذّهنىّ من الاسفار انّ الطّبائع الكلّية العقليّة ، من حَيث كليّتها ومَعقوليّتها ، لاتَدخل تَحت مقولة من المقولات ؛ ومن حَيث وُجودها فى النّفس ، أى وُجود حالة أو ملكة ، فى النّفس ، تصير مظهراً أو مَصدراً لها ، تَحت مقولة الكَيف .

ثمّ شرع – قدّس سرّه – فى سَدّ ثغوره ، بما خُلاصته : انالجَوهر ، وان اخذ

فى طبيعة نَوعه ، كالانسان. وكذا الكم فى طبيعة نَوعه ، كالسّطح ، فقَد حدّدا بما اشتمل عليهما ؛ وكذا فى بواقى الاجناس والأنواع . كَيف ؟ ولَو لم تؤخذ فيها ، لم يكن الاشخاص ايضاً جَواهر أو كميات أو غَيرهما ، بالحقيقة ، وبالحَمل الشّائع ، مع انّها كذلك. لكنّه غير مجد ، لانّ مُجرّد اخذ مَفهوم جنسى فى مَفهوم نَوعى لا يُوجب اندراج ذلك النَوع فى ذلك الجنس ، كاندراج الشَخص تَحت الطبيعة ، ولا حمله شائعاً علَيه ، اذ لم يكن أزْيد من صدق ذلك الجنس على نَفسه ، حَيث لا يُوجب كَونه فرداً من نَفسه . بل الاندراج الموجب لذلك ان يترتب على المندرج آثار تلك الطبيعة المندرج فيها ، كما يقال: السّطح كم متّصل قارّ منقسم فى الجهتَين. فيكون السّطح ، باعتبار كميته ، قابلاً للانقسام ، وباعتبار اتّصاله ، ذا حدّ مشترك ، وباعتبار قراره ، ذا اجزاءٍ مُجتمعة فى الوجود . وترتّب الاثار مَشروط بالوجود العَينى ، كما فى الشَخص الخارجى من السَّطح . وامّا طبيعة السَّطح المعقولة ، فَلا يترتّب علَيها تلك الآثار ، كما لا يخفى . نعَم ، مفاهيمها لا تنفكّ عَنها .

اقُول : الملاك كلّ الملاك فيما ذكره — قدّس سرّه — اعتبارية الماهيات المعبّر عَنها بالكلّيات الطبيعيّة . فهى ، مع قَطع النّظر عن الوجود ، لَيسَت الّا مَفهوم الجوهر أو مَفهوم الكم وغَيرهما ، لا حقائقها ؛ وكذا فى انواعها . والوجود ، وان لم يكن جوهراً ولا عرضاً ، لكنّه مابه ظهور المهيّات وآثارها .

إن قُلت : تلك المهيّات ، وان لم تكُن مَوجودة بالوجود الخارجى ، لكنها مَوجودة بالوجود الذّهنى ، لانّ الكلام فى الكلّى العَقلى ؛ قُلتُ : نَعم ، ولكن هذا الوجود لها تبعاً وتطفّلاً ، لانّ هذا الوجود للنَّفس حقيقة ، ومابه يترتّب على المهيّات آثارها هو الوجود الخاص . وهذا نظير المهيّات والأعيان الثابتة فى نشأة العلم الرّبوبى ، حَيث انّها ، مع وجودها تبعاً لوجود الأسماء والصّفات ، معدومات ، بمَعنى انّها لَيسَت مَوجودة بوجوداتها الخاصة الخارجيّة . فلَيس ، فى ذلك المقام الشامخ حَيوان وانسان ولا عقل ولا نفْس يَصدق عليها عنواناتها بالحَمل الشائع .

إن قلتَ : فعلى هذا ، لم يكن للشّيء نحوان من الوجود ؛ قُلتُ : قد اشرنا الى انّ الوجود الذّهنى لها تبعاً. وادلّة الوجود الذّهنى لاتثبت أزْيد من هذا. وقد أوْرَدنا، فى تعاليقنا على الأسفار ، انّ ماذكر يصحّ فى كلّيات الجواهر والأعراض الّتى فى العقل. واما الصّورة الجزئيّة الّتى فى الخيال من الأنسان ، مثلاً ، فهو جَوهر وانسان بالحمل الشّائع . وناهيك فى ذلك قَولهم : انّ لكلّ طبيعة افراداً ذهنيّة . والفَرد مصداق الطبيعة بالحَمل الشّائع .

والجواب انّه لايتفاوت الأمر ، فانّ هذا الوجود ايضاً ليس وجود الطبيعة. فذلك الانسان الّذى فى الخيال لَيس فَرد الانسان ولاالجوهر ؛ بل ذلك الوجود ايضأ اشراق من النّفس وظهور له ، كما فى ذلك الوجود الإحاطى الّذى للكلّى العقلى. والمهيّـة قد علمت حالها . وبالجملة ، صحّة هـذه السّلوب على وجود تلك الصّور العلميّة ،لانها فَوق الجَوهريّة وغَيرها ، لا لانّها دونها .

إن قلت : اذا كانت المقولات المَعقولات كيفاً بالذّات ، كان مَفهوم الكيف مأخوذاً فيها ، كأخذ كلّ طبيعة فى فَردها ؛ ومفاهيم المقولات أيضاً امّا نَفسها أو جُزءها ، فلزم اجتماع المتقابلين . واذا كانت كيفاً بالعرض ، كما قال فيما بعد هـذا الكلام ، فلابدّ أن ينتهى الىٰ ما بالذّات. فما هذا الكيف بالذّات ؟ فان كان الوجود، كما فى قَوله : « ومِن حَيث وجودها فى النّفس » ، وكما فى عبارة تلميذه فى الشوارق ، فالوُجود لَيس بجَوهر ولا عرض . قلنا : وجود تلك المهيّات كَونها وتحقّقها . ولَيس المراد مِن قوله « مِن حيث وجودها » ذلك الوجود ، بل لعلّه وجودٌ خاص لمهيّة خاصّه ، هى ماهيّة العلم . [و] ذلك الوجود الخاص ظهورها على النّفس ، وهذا كمال ثان لوجود تلك الصّور ، ووجود آخر . لانّ وجودها فى الخارج كان متحقّقا، ولم يكن هذا الوجود . فمهيّة العلم كَيف بالذّات ، وتلك الصّور المعلومة كَيْف بالعرض .

ولكن بَعد اللتيّا والّتى ، لَستُ أفتى بكون العلم كيفاً حقيقة ، وان اصرّ

هذا الحكيم المتأله عليه فى كتبه. لان وجود تلك الصّور فى نَفْسه ووُجودها للنّفس واحد. ولَيْس ذلك الوجود والظهور للنّفس ضميمة تزيدُ على وُجودها، تكون هى كيفاً فى النّفس لانّ وُجودها الخارجى لم يَبْقَ بكلّيته، ومهيّاتها فى انفسها كلّ من مقولة خاصّة، وباعتبار وُجودها الذّهنى، لاجَوهر ولاعرض. وظهورها لدى النّفْس لَيْس سوى تلك المهيّة وذلك الوُجود، اذ ظهور الشّئ لَيسْ امراً ينضمّ الَيه، والّا، لكان ظهور نَفْسه، ولَيس هنا امر آخر، والكيف من المحمولات بالضميمة. والظهور والوُجود للنّفْس، لو كان نسبة مقولية، كان ماهيّة العلم اضافة، لاكيفاً. واذا كان اضافة اشراقيّة من النّفْس، كان وجوداً. فالعلم نور وظُهور، وهما وُجود، والوُجود لَيْس مهيّة.

فالحقّ انّ كون العلم كيفاً، او الصّور المَعْلومة بالذّات كيفيّات، انّما هو علىٰ سبيل التشبيه. فكما انّ فَيْض الله المقدّس، اعنى الوُجود المُنبسط، لاجَوهر ولاعرض، ومع ذلك انبسط علىٰ جميع ماهيّات الجواهر والأعراض، وكذا فَيضه الاقدس الذى يظهر به بوَحْدته كلّ التّعينات فى المرتبة الواحديّة، لاهو كيف ولاالتّعينات، فكذلك اشراق النفس المنبسط على كلّ المهيّات المَعْلومة لها، لَيْس بجَوهر ولاعرض، فلَيْس كيفاً، وهو علم، ولا الماهيّات المنبسط علَيها اشراقها كيفيّات، وهى مَعلومات.

وبالجُملة، اخذت من كل مذهبى صَدر المتألّهين والمحقّق الدّوانى شَيْئاً، وتركت شَيْئاً. امّا المأخوذ من الاوّل، فكَوْن الصّور العلميّة بالحمل الاوّلى مقولات، لابالشّائع. وامّا المتروك، فكَونها كيفاً بالشّائع. وامّا المأخوذ مِن الثّانى، فكَونها كيفاً تَشبيهاً. وامّا المتروك، فكونها مندرجة تَحْت المقولات حقيقة، فجَوهرها جَوهر حقيقى، وكمها كم حقيقى، وهكذا. ولهذا سكتُّ فى المَتن عَن كَون الصّور العلميّة كيفاً بالشّائع. وليعذرنى اخوانى فى الخُروج عن طور هذا الشّرح من الاختصار، لكون هذه المَسألة مِن العويصات.

* **وَحْدَتُهَا** أى وَحْدة الصّورة المعقولة بالذّات **مَعْ عَاقِلٍ مَقُوْلَة** ومعتقدة لفرفوريوس الذى هو من اعاظم المشائين. والمعتمد فى اثبات مطلبه مانقل عن اسكندر، من باب اتّحاد المادّة والصُورة؛ فانّ النّفس فى مقام العقل الهيولانى مادة المعقولات، وهى

صورله. وامّا مَسْلكك التضايف الّذى سلكه صَدْر المتألّهين فى المشاعر وغَيْره، لاثبات هذا المَطلب ، فَغير تامّ ، لما ذكرنا فى تعاليق الأسفار .

وممّا يُؤيّد ذلك المطلب، هو انّ المَوجود فى الخارج والموجود فى الذّهن تَوأمان يرتضعان بلبن واحد . فكما انّ معنى المَوجود فى العَيْن لَيْس انّ العين شئ وزيد المَوجود فيه شئ آخر، كالظّرف والمَظروف، بَلْ مَعناه ان وُجوده نَفْس العينية ، وانّه مَرتبة من مراتب العَيْن ، فكذلك لَيْس معنى المَوجود فى الذّهن انّ الذّهن اى النّفْس الناطقة، شيء، وذلك المَوجود فيها شيء آخر ، بل المراد انّه مَرتبة من مراتب النّفْس .

ثمّ انّ مراد القائل باتّحاد المدرِك مع المدرَك بالذّات لَيْس نحو التجافى عن المقام. بل يستعمل ذلك فى مَوضعَين : احدهما فى مقام الكثرة فى الوَحْدة ، بمعنى انّ وجودات المدركات منطوية فى وُجود ذلك المدرك بنَحو أعلى، كانطواءِ العقُول التَفصيليّة فى العقل البسيط الاجمالى . وثانيهما فى مقام الوَحدة فى الكثرة ، بمعنى انّ المدرك نُوره الفعلى انبسط على كلّ المدركات بلاتجاف عَن مقامه الشّامخ . بل كلّ مدرَك متّحد مع المدرِك فى مَرتبته؛ فالمتخيّل مع النّفْس فى مرتبة الخيال، وهكذا حتى المَعقول متّحد مع العقل فى مَرتبة الظهور بالمَعقولات المرسلة المحيطة، لامعه فى مَرتبة السّر والخفى . فبالحقيقة المدرك متّحد بالنّور الفعلى للمدرك فى الثّانى، ولكن ذلك النّور الفعلى، لمّا كان كالمعنى الحرفى بالنّسبة الى ذات المدرك، لاقوام ولاظهورله الّا بوُجُوده وظُهوره — وبَيْن المراتب أصل محفوظٌ وسنخٌ باقٍ كالنّفْس — يقال اتحد المدرك بالمدرك . وفى الموضعَيْن، ذلك الاتّحاد بحَسَب الوُجود . وامّا المفاهيم فهى مثار المغايرة وعليها مدار الكثرة .

غُرَرٌ فِى تَعْرِيفِ الْمَعْقُولِ الثّانِى وَبَيَانِ الْإِصْطِلَاحَيْنِ فيهِ

* **إنْ كانَ الاتِّصافُ كالْعُرُوض** اى الاتّصاف بالمَعقول وعروضه، كاتّصاف الانسان بالكلّية وعُروضها له، كلاهما **فى * عَقْلكَ فالْمَعقول بالثّانى** أى بلَفظ الثانى، والمرادُ بالثانى ما لَيْس فى الدرجة الأولى، نظير الهيولى الثّانية. ثمّ هو متعلّق بقَولنا **صِفِى** الياء للإطلاق، فانّها تلحق اذا كان الرّوىّ مكسوراً، والسّاكن ايضاً ملحق به، لانّه يحرك بالكسر. فخرج من البَيْت تَعريف المعقول الثّانى انّه العارض الّذى عُروضه للمَعروض واتّصاف المَعروض به كلاهما فى العقل.

ثمّ بعد الفراغ عَن بيان مفهوم المعقول الثّانى باصطلاح المنطقى، اشرنا الى رسمه باصطلاح الحكيم بقَولنا * **بِما** متعلّق: «رسم» فى آخر البَيْت، أى رسم أيضاً بعارض **عُرُوضُهُ بعَقْلِنا**، أى فى عَقْلنا، متعلّق بقولنا **ارْتُسِم** سواء كان اتّصافه * **فى العَيْنِ أو فيه**، أى فى عَقْلنا **اتّصافُه**، أى الاتّصاف به، فهوُ من باب الحَذف والايصال، **رُسِمَ**.

* **فالمَنطقى** أى المَعقول الثّانى المَنطقى **هو الاوّلُ** من الرَّسمَيْن **كالمُعرِّف** وسائر مَوضُوعات مسائل المَنطق، كالنّوعيّة والجنسيّة والذّاتيّة والعرضيّة والقضيّة والقياس؛ فعروض المعرفيّة للحيوان النّاطق بالنّسبة الى الانسان واتّصافه بها فى العَقْل، لانّه فى الخارج جزئىُّ، والجزئىُّ لَيْس معرّفا، فما فى الخارج ذات الحيوان الناطق، لا وَصْف معرفيّته.

* **ثانيهما** أى ثانى الرّسمَين **مُصْطَلَحٌ لِلفَلسفى** وهو اعمّ من الأوّل. وتوضيحُ المقام انّ العارض ثلثة أقسام: عارضٌ يكون عُرُوضُه للمعروض واتّصاف المَعروض به فى الخارج، كالسّواد. وظاهر انّه مَعقُول اوّل بكلا الاصطلاحَيْن. وعارضٌ فيه كلاهما فى العَقل، كالكلّية. وعارضٌ عُروضه فى العَقْل، ولكنّ الاتّصاف به فى الخارج، كالأبوّة. فانّها، وإنْ لم يحاذيها شَىء فى الخارج كالكلّية، لكن اتّصاف الاب به فى الخارج. وكلاهما مَعْقُول ثان.

والاوّل المَعقود به من القضايا قضيّة ذهنيّة؛ والثّاني المَعقُود بهمنها قضيّة حقيقية. ووَجْه التَّسمية على الأوّل ظاهر، لانّه اذا عقل عارضا لايعقل الّا عارضاً لمَعقول آخر؛ وامّا على الثّاني، فلانّه مالم يتطرّق تحليل العَقل ولم يعقل معروض اولا، لم يعقل عارض ثانياً.

*** فمثل شَيئيّةٍ أو امكانٍ * مَعْقُول ثانٍ جا بمعنىً ثانٍ** يعنى اذا عرفت عَقْد الاصطلاحين فى المعقول الثّانى، لاتختلط، كما خلط بعضهم، الاصطلاحَيْن فى فهم كلام العلّامة الطّوسى رحمة الله عليه. فانّه حَيْث قال: الجَوهرية والعرضيّة والشّيئية وغَيْرها من المَعقولات الثّانية، اراد المعنى الثّانى؛ وتوهّم ذلك البَعض ان لامعنى له الّا المنطقى، فقدح فى كلامه. ثمّ انّ اتّصاف الشىء الخاص بالشّيئية العامّة فى الخارج، ولكن عُروضها له فى الذّهن، والّا لزم التّسلسل، وان لاتكون من الامور العامّة. وكذا اتّصاف المهيّة الخارجيّة بالامكان فى الخارج، ولكن عُروضه لها فى الذّهن، اذلايحاذيه شَىء فى الخارج، لكونه سَلْبَ الضّرورتَيْن؛ ولانّ لازم المهية اعتبارى؛ وايضاً لَو كان عُروض الامكان للمهيّة فى الخارج، لزم امّا التّسلسل، وامّا الخلف، وامّا خلوّ الشّىء عن المواد الثّلث. والتوالى بأسرها فاسدة.

غُرَرٌ فِى أَنَّ الْوُجُودَ مُطْلَقٌ وَمُقَيَّدٌ وَكَذَا الْعَدَم

٭إنَّ الوُجُودَ مَعَ مَفهُوم العَدَم٭ كُلاً، مفعول مقدّم، **مِن اطلاقٍ وتَقييدٍ قَسَم**. فالوُجود المطلق ماهو المحمول فى الهليّة البسيطة، كالانسان مَوجود؛ والمقيّد ماهو المحمول فى الهليّة المركّبة كالانسان كاتب. ورفع هذين عدم مطلق ومقيّد. وفى تخصيص العدم باضافة لفظ المَفهوم اشارة الى عدم اختصاص هذه القسمة فى الوجود بمفهومه، بل جارية فى حقيقته، كما هو مُصطلح أهل الذّوق. فيطلقون الوجود المطلق على مالا يكون محدوداً بحدّ خاصّ، وهو حقيقة الوجود التى هى عَيْن حيثيّة الاباءِ عن العَدم وعَيْن منشأيّة الآثار، الجامع لكل الوجودات بنحو أعلى وابسط، والمقيد على المحدود.

غُرَرٌ فِى أَحْكَامٍ سَلْبِيَّةٍ لِلْوُجُود

منها انـّه * **لَيْسَ ٱلوُجُود جَوهَراً**،لان الجوهر مهيـّة ، اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى المَوضُوع ، والوجود لَيس بمهيـّة؛ **ولاعَرَض** . وقف المَنصوب بالسّكون لغة. وسَلب العرضيـّة لأجل أن لامَوضوع له. كيف، والمَوضوع مُتقوّم بالوجود؟ نَعم مفهومه عرض، أى عرضى بمعنى الخارج المحمول،لاالمحمول بالضّميمة * **عنداعتبارِ ذاتِه**،أى ذات الوُجود،**بل بالعَرَض**،أى بتبعيـّة المهيـّات الجَوهريـّة والعرضيـّة. فيكون الوُجُود الخاص جَوهَراً بعَيْن جوهريتها لابجوهرية أخرى، وعرضاً بعين عرضيـّتها، لابعرضيـّة اخرى. بل يلحق الوجودات الخاصّة أحكام اخر للمهيـّات، لكن بالعرض .

ومنهاانـّه * **لاشىءضِدّه**،لانّ الضّدّين أمران وُجُوديان يتعاقبان على مَوضُوع واحد، وبَينهما غاية الخلاف ، ويكونان داخلين تحت جنسٍ قريب . والوُجُود لَيْس وجوديّا ، بل نَفْس الوُجود ، ولامَوضوع ولاجنس له ، ولاله غاية البُعدوالخلاف مع شىٔ . ولذا تخلية المهيـّة عنه تحليتهابه . **ولاما ماثله** ، لانّ المثلين هما المتشاركان فى المهيـّة ولوازمها،والوُجود لامهيـّة له نَوعيـّة أوغَيرها، بل لاثانى له ، فَضلاعن الضّدّوالنّد ، اذلاميز فى صرف الشّىٔ . فكلـّما فرضته ثانياً له فهوهو ،لاغيره .

* **ومنها انـّه لَيْس جُزءً** لشىء،ركـّب منه ومن غيره، تَركيباً حقيقيـّاً له وَحدة حقيقيـّة،لانّ اجزاء المركـّب الحقيقى يجب أن يكون بعضها حالاً فى البعض، بل بعضها مُنفعلاً عن البَعض، كما فى الممتزجات . والحلول والانفعال على حقيقةالوجود غيرجائزين. بَل يَلزم الخلف ، فانّ الجزءالاخر والكلّ كلـّها مَوجُودةٌ . ثمانّ فى قَولنا: « ولاتـّحاد الكلّ والتّسلسل» نفى جزئيته للمهيـّة ، وههنا مُطلق. **وكَذا لاجُزءَ لَهْ** .

ثمّ لمـّا كان وجه السلوب الآخرظاهراً، لم نتعرّض له بخلاف هذا. فاشرنا الى وجه سَلب الاجزاء العَقلية عنه - حتى يلزم منه سَلب الأجزاء الخارجيـّة،أعنى المادّةوالصّورة،

فانّهما مأخذا الجنس والفصل ، بل عينهما ، والتفاوت بالاعتبار ؛ ويَلزم منه سَلب الأجزاء المقداريّة . لانّ المقدار من لوازم الجِسم. واذ لا مادة وصورة، فلا جسم ولا مقدار — بقولنا:

٭ **اذْ قُلِبَ** الفَصل **المُقسِّمُ** للوجُود **مُقَوِّما** له ٭ **أوِ القِوامُ** ، اى التقوّم والتألّف، **مِنْ نَقيضٍ** ، أو مما هو فى قوّة النّقيض، **لَزِما** . بيان ذلك انّه، لو كان لحقيقة الوُجود جنسٌ وفصل، فجنسه امّا الوُجود ، فيلزم الاوّل ، اذ قد تقرّر انّ كُلاً من الجنس والفَصل عارض للآخر، وحاجة الجنس الى الفصل لَيس فى قوام ذاته ومهيّته، بل فى تحصّله . ولذا فالفصلُ بالنسبة الى الجنس مقسّم ، لا مقوّم ؛ وذلك انّما يتصوّر فى الجنس الّذى مهيّته غير الوُجود، وامّا الجنس الذى هو عَينه، فمفيد انيّته مفيد مهيّته. وهذا هو القَلب الّذى ذكرنا . وبمثل هذا البيان لَيْس الوُجود نَوعاً ايضاً اذ النّسبة بين المشخّص والطّبيعة النّوعيّة النّسبة. واما غير الوُجود، والغير هو العدم ، أو المهيّة ، وهذا هو اللازم الثانى .

غُرَرٌ فِى أَنَّ تَكَثُّرَ الْوُجُودِ بِالْمَهِيَّاتِ وَأَنَّهُ مَقُولٌ بِالتَّشْكِيك

* **بِكَثْرَةِ ٱلمَوضُوع**، والمرادُ به مايقابل المحمول و مصداقه المهيّة، **قَد تَكَثَّرا** أى الوجود، والّا، فالشّىء بنفسه لايتثنّى ولايتكرّر. * **و كَونُهُ** أى كون الوُجود **مُشكّكاً قَد ظَهَرا**، أى سابقاً عند قولنا: الفَهلويّون الىٰ آخره. ثمّ لما خرَج مِن هذا البَيْت انّ فى الوجود كثرتين: احديهما كونه انساناً وفرساً وشجراً وحجراً وغَير ذلك، والثّانية كونه مقدّماً ومؤخّراً وشديداً وضعيفاً ونحو ذلك، اردنا أن نبيّن انّ التكثّر على الوَجْه الثّانى لَيس تكثّرا فى الحقيقة، ولاينثلم به وحدة الطّبيعة المشكّكة. فقلنا من رأسٍ: * **أَلْمَيزُ بَيْن كلّ شَيئين، إمّا بتَمامِ ٱلذّاتِ**، كالاجناس العالية وأنواعها كلّ مع الآخر * **أو بَعضِها**، أى بعض الذّات، كالانسان والفرس، **أوجاء ألْمَيز بمُنضَمّاتٍ** وعوارض غريبة، كزيد وعمرو.

والمشّائون حَصَروا أقسام التّمايز فى هذه الثّلثة، ولم يتفطّنوا بقسم رابع تفطّن به الاشراقيّون، كما قُلنا: * **بالنّقص والكمال فى** أصل **المهيّة** الواحدة وسنخها، بأن يكون النّاقص والكامل كلاهما من تلك الحقيقة * **أيضاً يَجُوزُ عِنْدَ** الطّائفة **الاشراقيّة** كما بيّنّا فى حقيقة الوُجود. فالمَيز بَيْن هذا النّاقص وهذا الكامل لَيس بتمام ذاتيها، بأن يكونا مهيّتين، ولا بالفصول، اذ كانا بسيطين، ولا بالعوارض، والّا، لكان متواطئاً، هذا خلف؛ بل بكمال من نَفْس الحقيقة، ونقص كذلك بأن يكون النّاقص والكامل ممتازين بتمام ذاتيهما البسيطتين، لا بأن يكونا مهيّتين، بل بأن يكونا مهيّة واحدة مقولة بالتّشكيك. فالخطّان المتفاوتان بكماليّة الخطّ ونَقْصه : مازاد به احدهما على الآخر هو كما ساوى به فى الحقيقة.

و کما علمت انّ الوُجود مشکّک،فاعلَم انّ * **کُلّ المَفاهیم** والمهیّات،حتّی مَفْهوم الوجود، من حَیْث هو، لامن حَیث الحکایة عن المعنون ،**علَی السّواء * فی نَفی تَشکیکٍ** عنها **علَی الأنْحاء** باجمعها من الأوّلیة والآخریّة ، والأولویّة وخلافها ، ۳
والأشدّیة والأضعفیّة، والأزیدیّة والأنقصیّة، والأکثریّة والأقلّیة.

غُرَرٌ فی أَنَّ الْمَعْدُومَ لَيْسَ بِشَیءٍ وَشُرُوعٌ فِی بَعْضِ أَحْكَامِ الْعَدَمِ وَالْمَعْدُومِ

* **ما** أی مهیّة، **لَیْسَ مَوجُوداً یَکُونُ لَیْسا** صرفاً؛ فلَیْس ثابتاً قبل وُجوده أیضاً، خلافا للمعتزلة، حَیث یقُولُون انّ المهیّة فی حال العدم ثابتة، ولَیْسَت مَوجودة بوَجْه مِن الوُجُوه.

* **قَدْ ساوقَ الشّیءُ**، أی المهیّة، **لَدَیْنا**، معاشر الحکماء، **الأیْسا** — الألف للإطلاق — والأیس هو الوُجُود. * لکِن **جَعَلَ المُعتَزلیّ الثُّبوتَ عَمّ** أی اعمّ * **مِنَ الوُجُود ومَنَ النّفْی الْعَدَم**؛ أی وجَعَل العدم اعمّ من النّفی. فالمعدوم أی المهیّة الممکنة، عنده، ثابت، ولَیْس بمَوجُود، وکذا لَیْس بمنفیّ. والمَعدومُ الممتنع، عنده، منفیّ، ولَیْس بثابت. والفطرة السّلیمة تکفی فی مؤنة ابطال هذا القَول.

ثمّ انّ بعض المعتزلة قال بتحقّق الواسطة بَیْن المَوجُود والمعدوم، وسمّاها حالاً، وأطلق علیها الثّابت، وبنی الواسطة بَیْن الثّابت والمنفی؛ کما قُلنا: * **فِی النّفی والثّبُوتِ یَنفی المُعتزلی وَسَطا.** * **وقَولُهم بالحال کان شَطَطا.** أی عدولاً عن الصّراط المستقیم. * **بِصفَةِ المَوجُود، لامَوجُودة** * **کانَتْ** تلک الصّفة، **ولامَعدومةً** کانَتْ، **مَحْدُودَة** — به یتعلّق قَولنا «بصفة» — أی الحال مَحدودة ومعرّفة عندهم بصفة کذا [و] کذا. فقَولهم «صفة» ارادوا بها المعنی الانتزاعی القائم بالغیر، مثل العالمیّة والقادریّة والابوّة وسائر الاضافات. لا المعنی القائم بالغَیْر مطلقاً، کما هُو مَعناها المتعارف عند المتکلّمین. فالذّات المقابلة للمعنیین ایضاً له معنیان. واحترزوا باضافة الصّفة الی المَوجُود عن صفات المعدوم، فانّها صفة للثّابت، لا للمَوجُود، وبقَولهم «لا مَوجُودة» عن الصفات الوُجُودیّة للمَوجُود، وبقَولهم «لا مَعدومة» عن الصّفات السّلبیّة. فبقی فی الحدّ مثل الانتزاعیّات الغیر المعتبر فی مفهومها السّلب من صفات المَوجُودات.

واعترض الكاتبي على هذا الحدّ بانّه لايصحّ على مذهب المعتزلة ، لانّهم جعلوا الجوهريّة من الاحوال ، مع انّها حاصلة للذّات فى حالتى الوُجُود والعدم . واجاب عنه شارح المواقف بانّ المراد بكونه صفة للموجود أن يكون صفة له فى الجملة ، لاانّه يكون صفة له دائماً . وأيضاً هذا على مذهب من قال بأنّ المعدوم ثابت ومتّصف بالأحوال حال العدم . وامّا على مذهب مَن لَم يقل : المعدوم ثابت ، اوقال به ولم يقل باتّصافه بالأحوال ، فالاعتراض ساقط عن أصله .

ثمّ اشرنا الى بُطلان هذا القول بقولنا : * **نَفْىٌ ثُبُوتٌ** — امّا من قبيل التّعداد ، وامّا من قبيل اسقاط العاطف للضّرورة — **معهُما** ، أى مع العدوم والوُجود ، **مُرادفةٌ عقلاً** واصطلاحاً ، كماهما كذلك لغةً وعُرفاً . افراده على تقدير العطف باعتبار كلّ واحد ، وتأنيثه باعتبار انّ المَصدر جائز الوَجْهَين ، ويحتمل أن يكون المرادفة مصدراً ؛ اى النّفى والثبوت يصاحبها المرادفة مع العدم والوُجُود . والحاصل انّه كما انّ الواسطة بَيْن المنفى والثّابت غير معقولة ، كذلك بين المعدوم والمَوجُود للتّرادف .

* **وشُبهاتُ خَصْمِنا** فى باب الحال ، بل فى باب ثبوت المَعدوم ، **مُزَيَّفة** مردودة . فمن شبهات ثبوت المَعدوم انّه مخبر عنه ، وكلّ مخبر عنه فهو شئ . والجواب انّ المُراد بالمَوضُوع فى الصُّغرى : ان كان المَعدوم المطلق ، فلايخبر عنه ؛ وان كان المعدوم فى الخارج ، فالاخبارُ عنه لوُجُوده فى الذّهن . ومن شبهات اثبات الحال انّ الوُجُود لَيْس بمَوجُود والّا لساوى غيره فى الوُجُود ، فيزيد وُجُودُه عليه ، ويتسلسل ؛ ولا بمَعدوم ، والّا لاتّصف بنقيضه . والجواب من وُجُوه : الأول انّ الوُجُود مَوجود ، ولكن بنَفس ذاته ؛ والثّانى انّه مَعدومٌ ، بمعنى انّه لَيْس بذى وُجود ، ولايتّصف بنقيضه ، لانّ نقيض الوُجود هو العدم او اللّاوُجود ، لاالمَعدوم او اللّامَوجود ؛ والثّالث النقض بوُجود الواجب تعالى ؛ والرّابع قَلْب الدّليل عليهم . لانّ الوُجُود لو كان حالاً ، والحال صفة للموجود ، لزم أن يكون المهيّة قبل الوجود مَوجُودة ، ويتسلسل ، اللّهمّ الّا أن يقال انّه صفة للمَوجود بهذا الوُجود ، أو يقال الوُجود عندهم انتزاعىّ ، والحال صفة انتزاعيّة ، والاتّصاف بالصّفة الانتزاعيّة لايستلزم للموصوف تقدّما بالوُجود .

ومنها انّ الكلّى الّذى له جزئيّات متحقّقة فى الخارج، كالانسان، لَيْس بموجود، والّا، لكان مشخصاً لا كلّيّاً، ولا بمَعدوم، والّا، لما كان جزءً لموجود كزيد. والجواب انّ الكلّى مَوجودٌ. قولكم: فيكون مشخصاً. قلنا: الطبيعى لايأبىٰ عن الشّخصيّة، فانّه نَفْس الطبيعة الّتى يَعْرضها الكلّية فى نشأة الذهن، ولاسَيمَا انّه الّلابشرط الذى هو مقسمٌ للمطلقة والمخلوطة والمجرّدة. أونقول انّه مَعدوم، ولايلزم تقوّم المَوجود بالمعدوم، لانّه ليس جزءً له فى الخارج.

ومنها انّ جنس المهيّات الحقيقيّة العرضيّة، كلونيّة السّواد، ليس بمَعدوم، والّا، لتقوّم الموجود بالمعدوم؛ ولا بموجود، والّا، لزم قيام العرض بالعرض، لانّ التّركيب الحقيقىّ على قيام الاجزاء بعضها ببعض. والجوابُ انّ الأعراض بسائط خارجيّة، فلاتقوّم فيها فى الخارج حتّى لوكانت اللّونيّة معدومة فى الخارج، لزم تقوم الموجود بالمعدوم. وايضاً قيام العرض بالعرض جائز.

غُرَرٌ فِى عَدَمِ التَّمَايُزِ وَالْعِلِّيَّةِ فِى الأَعْدَام

* **لامَيْزَ فِى الأعدام مِنْ حَيْثُ الْعَدَم** * **وهَو**، أى المَيز، **لَها**، أى للأعدام، **إذاً بوهَمْ**، أى فى وَهْم، **تُرْتَسَمْ** تلك الأعدام. وارتسامها فى الوَهْم باعتبار الاضافة الى الملكات، فيتصوّر ملكات متمايزة ووُجودات متخالفة، وتضيف اليها مفهوم العدم، فيَحصل عنده أعْدام متمايزة فى الأحكام. وامّا مع قطع النّظر عن ذلك، فلايتميّز عدم عن عدم، والّا لكان فى كلّ شئ أعدامٌ غيرمتناهية. * **كَذاكَ فِى الاعْدامِ لاعلّيّة** حقيقيّة، وان كانت لعدم فى عدم * **وإنْ بِها**، أى بالعلّيّة، **فاهُوا**، أى نطقوا؛ كقولهم: عدم العلّة علّة لعدم المعلول، **فتَقريبيّة**، أى قَولٌ علىٰ سبيل التّقريب والمجاز؛ فانّ الحكم بالعلّية عليها بتشابه الملكات. فاذا قيل: عدم الغيم علّة لعدم المطر، فهو باعتبار انّ الغيم علّة للمطر؛ فبالحقيقة، قيل: لم يتحقّق العلّيّة الّتى كانَتْ بَيْن الوُجُودَيْن. وهذا كما يجرى أحْكام الموجبات على السّوالب فى القضايا، فيقال سالبة حَمْليّة أو شَرْطيّة مُتّصلة أو مُنفصلة أو غيرها. كلّ ذلك بتشابه الموجبات.

غرَرٌ فِى أَنَّ الْمَعْدُومَ لَايُعَادُ بِعَيْنِه

اختلفوا فى جواز اعادة المَعدوم وعدمه. فأكثر المتكلّمين على الاوّل؛ والحكماء وجماعة من المتكلّمين على الثانى. وهوالحقّ. كما قلنا انّ * **إعادَةَ الْمَعدومِ** بعَينه — فانّ محلّ النزاع اعادته مع جميع مشخّصاته وعوارضه — **فهى ممّا امتَنعا**. **فلا** تكرار فى تجلّيه تعالى وفى كلّ آنٍ له شأن جديد لَيْس كمثله شئ.

وفى كلّ شئ له آية   تدلّ على انّه واحد

* **وبَعْضُهُم**، كالشيخ الرئيس، **فيْه**؛ أى فى الامتناع، **الضَّرُورةَ** والبداهة **ادَّعَى**. واستحسن الامام الرازى دعوى الضّرورة.

والقائلون بنظريّة المطلق استدلّوا عليه بوُجُوه: منها مااشرنا اليه بقَولنا. * **فإنّهُ**؛ الضمير للشأن، **علىجَوازِها**، أى على تقديرجواز الاعادة، **حتَمَ** * **فِى الشَّخْصِ** المعاد **تَجْويزُ تَخلُّلِ الْعَدَم**. وهو بديهى البطلان. كيف؟ وهو تقدّم الشئ على نفسه بالزمان، وهو بحذاء تقدّم الشئ على نَفْسه بالذّات.

* ومنها انّه على تَقديرجواز الاعادة، **جازَأنيُوجَدمايُماثِلُه**، أى يُماثِل الْمعاد من جميع الوجوه * **مُستأنفاً**؛ اى ابتداء. لانّ حُكم الأمثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد. **والحال انّ سَلْب مَيزٍ يُبْطِلُه**؛ أى يبطل أن يوجد مثله ابتداءً. و وَجه عدم الامتياز بَينهما انّ المَفروض اشتراكهما فى المهيّة وجميع العوارض؛ فلم يكن احدهما مستحقّاً لان يكون معاداً لشىء. والآخر لان يكون حادثا جديداً. بل امّاان يكون كلّ واحد منهما معاداً اوكلّ واحد جديداً. نعم، لوكان تقرّر المهيّة مُنفكّة عن الوجود جائزاً. وكان الوُجود كأمْر طارعليها، جاز اختلافهما فى الحكم؛ لكنّه محال.

و**مَنها** انّه على تقديرجواز اعادة المَعدومُ بعَينه. **الْعَودُ عادَ**، أى صار. **عَيْن الابْتداءِ**. اذ المفروض انّ الهويّة المعادة بعَينها هى المبتدئة. ولانّ الزّمان من المشخصات؛ أو لانّه ايضاً يعدم ويجوز اعادته. فاذا عادالزّمانالمبتدء، صدق على المعاد انّه مبتدء لكونه

مَوجوداً فی الزّمان المبتدء ؛ فیلزم الانقلاب والخُلف أو اجتماع المتقابلین فی الهویّة الواحدة .

* **وَمنها** انّه . علی تقدیر جواز اعادة المعدوم بعَیْنه . **لَیْسَ عدد نَفْس العود بالِغاً إلی انْتهاءٍ** . اذ حینئذ لم یکن فرق بَیْن العود الاوّل وبَیْن الثّانی والثّالث والرّابع وهکذا ؛ حتّی یتعیّن الوقوف علی مرتبة. فانّ مافرض عوداً اوّلاً لَیْس حالة الّا کما یفرض ثانیاً أو غیره ؛ کما لم یکن فرق بَیْن حالة الابتداء وحالة العود .

وکذا لَیْس **عدد** المعاد بالغاً الی انتهاء ؛ مِن وجهین: احدهما انّه حین اعادة ذات شخصیّة ، یلزم أن یعاد جمیع مایتوقّف عَلَیْه؛ مِن علّة وشرط ومُعِدّ وغیرها ، وعلّة العلّة وشرط الشّرط و مُعِدّ المعدّ وهکذا ؛ حتّی یعود الاستعدادات بجملتها ، والأدوار الفلکیّة والأوضاع الکوکبیّة برمّتها ، بل جملة ماسَبَقَتْ فی السّلسلة الطّولیّة والعرضیّة. واللّازم باطل بالضّرورة .

وثانیهما انّه لَو جاز اعادة المعدوم ، لجاز اعادة الزّمان . ولو اعید الزّمان ، لزم التّسلسل ؛ اذ لافرق بَیْن الزّمان المبتدء والزّمان المعاد ، الّا بانّ هذا فی زمان لاحق. وذاک فی زمان سابق . فللزّمان زمان . فیلزم اعادته ویتسلسل. فإنْ قُلت: سابقیّة الزمان المبتدء بنَفْس ذاته ، لابکونه فی زمان آخر سابق ؛ قلتُ : فعلی هذا . لایصدق علیه المعاد ، لانّ السّابقیّة ذاتیّة له . فلاتتخلّف . ولاتصیر لاحقیّة . فقد نهض جواز مفارقة السّابقیّة وطروّ اللّاحقیّة علیه مساوق لجواز کون الزّمان فی الزّمان من فرض جواز الاعادة . فهذه وجوهٌ ثلثة اشرنا الیها بقَولنا: «ولَیْس بالغاً الی انتهاءٍ» .

ثمّ لمّا کان عمدة دواعی المتکلّم علی انکاره ظنّه مخالفته للقَول بحَشر الأجساد ، النّاطق بحقیّته ألسنة جمیع الشّرائع الحقّة ، اشرنا الی فساد هذا الظّنّ . فقلنا: * **ما** — نافیة — **ضَرَّ أنَّ الْجِسْمَ** * **غیبَ** . أی بعد ؛ **ما** — مصدریّة — **فَنِیَ** . * **هُوَ الْمُعادُ** — بضمّ المیم — **فِی الْمَعاد** — بفتح المیم ؛ و «انّ» مع اسمها وخبرها . فی موضع فاعل «ضرّ» **وقولنا** مَفعوله ؛ لما سیأتی فی الفریدة الثّالثة من المَقْصد السّادس من اقامة البراهین الوثیقة علی انّ البدن المحشور یوم النّشور هو عَیْن البدن المَوجُود فی دار الغرور.

وَإمْتِنَاعُها أی امتناع الاعادة **لأَمرٍ لازمٍ** ؛ اشارة الی جواب استدلال القائلین

بالجواز. تقريره انّه لو امتنعت ، فذلكَ امّا لمهيّة المعدوم ولازمها ؛ فيلزم ان لايوجد ابتداء ، وامّا لعارضها المفارق ، فالعارض يزُول فيزُول الامتناع . وتقرير الجواب ان الامتناع لأمرلازم ، لاللمهيّة ، بل للهويّة أو لمهيّة المَوجُود بعد العدم.

* **وَمَعنَى الامْكانِ خِلافُ** الاعتقادِ **الْجازمِ** ؛ أعني الاحتمال ، * **فِي مِثْلِ قَولِهِم ذَرْ فِي بُقْعَةِ الامكانِ** * **ما** — مَوصُولة — **لَمْ يذدهُ** ؛ أى لم يدفعه ، **قائمُ الْبُرهان** — اشارة الى جواب دليل آخر اقناعى لهم. وهو انّ الأصلَ فيما لادليل على امتناعه ووُجوبه هُوالامكان. كما قال الحكماء: كلّما قَرَعَ سمْعكَ من الغرائب فذره فى بُقعة الامكان ، ما لم يذدك عنه قائم البُرهان . والجوابُ انّ التّمسكَ بالأصل بعد اقامة الدلائل على الامتناع أمْرغريب ، وبعد فيه مافيه. ومعنى ماقاله الحكماء انّ مالادليل على وجوبه ولا على امتناعه لاينبغى أن تنكروه ، بَل ذرُوه فى سُنبله وفى بقعة الاحتمال العَقلى ، لانّه يعتقد امكانه الذاتى.

غُرَرٌ فِى دَفْعِ شُبْهَةِ الْمَعْدُومِ الْمُطْلَق

لمّا كان النّفس النّاطقة من عالم الملكوت والقدرة، كان * **لِعَقْلِنا اقْتِدارُ أنْ تَصَوَّرا * عَدَمَهُ**، أى عدم نَفْسه ، فيلزم اتّصاف العَقل بالوُجود والعدم، **وَعدم غَيْرِه** من المَوجودات الخارجيّة، فيلزم اتّصافها حينئذٍ بالوجود والعدم. وَله اقتدار ان **يُخْبِرا * عَنْ نَفْيٍ مُطْلَقٍ** وعدم بحت . وهذا من اضافة الموصوف الى الصّفة . وقولنا: **بِلاإخْبارٍ** صلة لقولنا « ان يخبرا» . والمَعْدومُ المطلق لايخبر عَنْه اصلا، وهذا اخبار عَنْه بلااخبار . * وَان يخبر **بامتناعٍ عَنْ شَرِيكِ الْبارِى** ، فيقُولُ: شريكُ البارى مُمتنعٌ ، مع انّ الاخبار عن الشّىء يتوقف على تصوّره ، وكلّما يتقرّر فى عقل أو وَهْم، **فهو من** المَوجودات ، ويحكم عليه بالامكان ، لابالامتناع. * **وَثابِتٍ** ــ بالجرّ ، أى ويخبر بثابت **فِى الذّهْنِ وَالّلا ثابِتٍ * فِيْهِ** ، أى فى الذّهن **عَنِ الشىءِ** ، متعلّق بـ«يخبر» المقدّر، اى، يخبر على سبيل الانفصال الحقيقى، عن الشّىء بانّه، امّا ثابت فى الذّهن **أو لا ثابت** فيه، مع استدعاءِ ذلك تصوّر ما لَيْس بثابت فى الذّهن المُستلزم لثُبُوته **فى الذّهن.**

فيظهر ممّا ذكرنا انّ فى هذه كلّها تناقضاً وتهافتاً بحسب الظاهر. فأشرنا الى ان لامَحْذورَ فى ذلك بقَولنا: **بِلاتَهافُتٍ** ، أى فى كلّ واحد. * **فَمَا بِحَمْلِ الاوّلِى** ــ الفاء للسّببيّة ، بيان لعدم التّهافت ــ **شَرِيكُ حَقٍّ** سُبحانه و تعالى * **عُدَّ بِحَمْلٍ شائِعٍ مِمّا خَلَق**. فكما انّ الجزئى جزئى مَفْهُوماً، ولكنّه مصداق للكلّى ، فكذا **شريك** البارى شريك البارى مفهوماً ، وممكن مخلوق للبارى مصداقاً.

ورأيت من له حظّ من الذّوقيّات ، ولاحظّ له من النّظريّات، يقول: شريك البارى لايتصوّر ، وفرض المحال محال. فيقال له ولأمثاله: لولا كنتم مغالطين، ولم يختلط عليكم المفهوم والمصداق، لدريتم انّ كلّ مَفْهومٍ تحقّق فى ذهن أو خارج، لم يخرج عَن

كونه ذلك المفهوم ؛ ولم ينقلب حد ذاته؛ بل الوُجود يبرزه على ماهُو عَلَيْه. فالبياض اذا وُجد فى الخارج أو فى الذّهن، عالياً كان أو سافلاً، لم يخرج عَن كَونه بياضاً وَلَمْ
۳ يَنْقَلِب وُجُوداً. كما انّ وجُوده لم يصر بذاته بياضاً. فمَفهومات المحال و شريك البارى والمعدوم المطلق وغَيرها كذلك؛ لاتنسلخ عَن انْفُسها. فإذا فَرضتم مَفْهوم المحال، كَيْف يُقال: فَرضتم مَفْهوم الممكن أو مفهوم الواجب ؟ وثُبوت الشىء لنفسه
٦ ضرورىّ وسَلْبه عَن نَفسه محال. * **وَعَدَماً قِسْ** ، فانّه جُزئى آخرمن هذه‌القاعدة ، **أنَّهُ** – فى مَوضع التّعليل – **ذاتاً** ، أى مفهوماً ، **عَدَمٌ** * **لكِنْ** ذلك العدم بالحَمل الشّائع **ثُبُوتٌ حَيْثُ** – تعليلى – **بِالذِّهْنِ ارْتَسَمَ** .

غُرَرٌ فِى بَيَانِ مَنَاطِ الصِّدْقِ فِى الْقَضِيَّة

* **الْحُكْمُ إنْ** فى قضيّة **خارِجِيَّةٍ صَدَقَ** . * **مِثْلُ حُكْمِ** القضيّة **الْحَقِيقِيَّة** الصّادقة **لِلْعَيْنِ انْطَبَقَ** * **وَحَقَّةٌ مِنْ نِسْبَةٍ حُكْمِيَّةٍ** تامّة خبريّة والتّعبير بالحقّ للإشارة الى اتّحاده بالذّات مع الصّدق. فان الصّادق هو الخبر المطابِق، بالكسر، للواقع، والحقّ هو الخبر المطابَق، بالفتح، للواقع * **طِبْقٌ لِنَفْسِ الأمْرِ فِى الذِّهْنِيَّة** ، متعلّق بالنسبة الحكميّة .

وتلخيص المقام انّ القضيّة قد تؤخذ خارجيّة ، وهى الّتى حكم فيها على أفراد مَوضُوعها المَوجودة فى الخارج محقّقة ، كقَولنا : قتل من فى الدار ، وهلكت المواشى ، ونحوهما ، ممّا الحكم فيها مقصورٌ على الأفراد المحقّقة الوجود . وقَد تؤخذ ذهنيّة، وهى التى حكم فيها على الأفراد الذهنية فقط ، كقولنا : الكلّى امّا ذاتىّ وامّا عرضىّ ، والذّاتىّ امّا جنسٌ وامّا فصل . وقَد تؤخذ حقيقيّة ، وهى الّتى حكم فيها على الأفراد المَوجُودة فى الخارج ، محقّقة كانَتْ أو مقدرة، كقولنا: كلّ جسم متناهٍ ، أو متحيّز، أو مُتقسّم الى غَير النّهاية ، الى غَير ذلك من القضايا المُستعملة فى العلوم.

إذا عرفت هذا. فنقول : الصّدق فى الخارجيّة باعتبار مُطابقة نسبتها لما فى الخارج، وكذا فى الحقيقيّة، اذ فيها ايضاً حكم على المَوجودات الخارجيّة، ولكن محقّقة أو مقدّرة . وامّا الصّدق فى الذهنيّة فباعتبار مطابقة نسبتها لما فى نَفْس الأمر، اذ لاخارج لها تطابقه.

وامّا نَفْس الأمر. فقد اشرنا الى تَعريفه بقَولنا : * **بِحَدِّ ذاتِ الشَّىءِ نَفْسُ الامْرِ حُدّ** أى حدّ وعرّف نَفْس الأمر بحدّ ذات الشّىء. والمراد بحدّ الذّات هنا مقابل فَرض الفارض ، ويشمل مرتبة المهيّة والوُجُودَين الخارجى والذّهنى . فكون الإنسان حيواناً فى المرتبة ومَوجوداً فى الخارج ، أو الكلّى مَوجوداً فى الذّهن ، كلّها من الاُمور النَّفْس الأمريّة، اذ لَيْست بمجرّد فَرض الفارض ، كالإنسان جمادٌ . فالمراد بالأمر هو الشّىء

نَفْسه. فإذا قيل: الأربعة فى نَفس الأمر كذا، معناه انّ الأربعة فى حدّ ذاتها كذا. فلفظ الأمر هنا مِن باب وَضع الْمُظْهَر مَوضع المُضْمَر. ثم اشرنا إلى ما قيل انّ نَفْس الأمر هوالعَقل الفعّال بقَولنا: * **وَعَالَم الأمْرِ وَذا**، أى ذلك العالم، **عَقْلٌ** كُلّى **يُعَدّ**، أى، ويعدّ نَفْس الأمرعند البَعض عالم الأمر، وذلك العالم، عقل كلّ صغير و كبير، وبسيط ومركّب فيه مُستطر.

والتعبيرُ بالعبارتَيْن للإشارة الىالاصطلاحَيْن: أحَدُهما اصطلاح أهل الله، حيث يعبّرون عن عالم العَقل بعالم الأمرمقتبسين من الكتاب الالهى: «ألالَه الخلق والأمْر». وهذا التّعبير أنْسب لنَفْس الأمر. وانّما عبّر تعالى عنه بالأمرلوَجهَين: احَدُهما من جهة اندكاك انّيته واستهلاكه فى نُور الاحديّة، إذالعقول مطلقامن صُقع الرّبوبيّة. بَل الأنْوارُ الاسفهبديّة لامهيّة لها على التّحقيق. فمناط البَينونة الّذى هوالمادّة، سواءكانَتْ خارجيّة أو عَقْليّة، مَفقود فيها. فهى مجرّد الوُجُود الّذى هو أمرالله وكلمة «كن» الوُجُوديّة النّوريّة. وثانيها انّه، وان كان ذامهيّة يُوجد بمجرّد أمرالله وتوجّه كلمة «كن» الَيْه، من دُون مؤنة زائدة من مادّة وتخصُّص استعداد، فيكفيه مجرّد امكانه الذّاتى.

والآخرُ اصطلاح الحكماء، حَيْثُ يُعبّرون بالعقل عن المفارقات المحضة. وهذه العبارة أيضا كثير الدّور فى لسان الشريعة.

ويُمكن ان يُجعل «يُعَدّ» من العَدّ بمَعنى الحسبان لا الحساب، تنبيهاً على اولويّة المَعنى الأوّل، لانّ ظهور الشيء بوُجود تجرّدى أومادّى وكَونه عند شَيء، مادة كان أو لَوحاً عالياً نُوريّا، خارج عن نَفْسه.

ثمّ بيّنا النّسبة بين نَفْس الأمر والخارج والذّهن بقَولنا: * **مِنْ خَارِجٍ أعَمّ**، اى نَفْس الأمر — حذف لانّ الكلام قدكان فيه — اعمّ مطلقا من الخارج، **إذْ لِلذِّهْنِ عَمّ**، فكلّ ما هو فى الخارج فهو فى نَفس الأمر من غَير عكس؛ * **كَمَا** انّ نَفْس الأمر **مِن الذِّهْنِىّ مِنْ وَجْهٍ أعَمّ**. ثم ذكرنا مادة الاجتماع والافتراق بقَولنا: * **إذْ فِى صَوادِقِ الْقَضايا**، كقَولنا: الأربعة زَوْج، **صَدَقا**، أى

اجتمع نَفْس الأمروالذّهنی. *وَفِی قضایا **كَوَاذِب وَفِی حَقٍّ** مُطلق، عزّ اسمه.
فَرِّقا. فی الكواذب مثل: الاربعة فرد، يتحقّق الذّهنی، لاالنّفس الأمری. وفی الحقّ تعالى
يَصْدق النّفس الأمری، لاالذّهنیّ، لكَونه خارجيّاً صرفاً، لايحيط به عَقل ولاوَهْم. ۳
ومن هذا ظهر النّسبة بَيْن الخارج والذهن ايضاً. والتّعبير بالذّهن مرّة وبالذّهنی اخرى
للاشارة الى جريان هذه النّسب بعَيْنها فی ذوات النّسب.

غُرَرٌ فِي الْجَعْل

* **لِلرَّبْط** ، اى الى الوجود الرّابط — متعلّق «بقسم» — **وَ** الى الوُجود **النَّفْسى ،** **الْوُجود** المطلق **إذْ** — توقيتيّة — **قَسَمَ** * **فَالْجَعْلُ لِلتَّأليفِ و الْبَسيطِ عَمَّ** .

اى الوُجود ، لمّا كان مَقْسوماً الى الرّابط والنّفْسى ، فعمّ الجَعْل، وانقسم الى الجَعْل التأليفى والجعل البسيط .

وقَد خَرَج مِن هذا تَعريفهما. فالجعل البسيط ما كانَ متعلّقه الوُجود النّفسى ، والجعلُ المؤلّف ماكانَ متعلّقهالوُجودالرّابط . فانّ الأوّل جَعْل الشَّىءِ وافاضة نَفْس الشىءِ ، وبلسان الادباء ، الجَعْل المتعدى لواحد . والثانى جَعْل الشَّىءِ شَيئاً، والجَعْل المتعدّى لاثنَين . واللبيب يحدس مِن ذلكَ ما نحن بصدد اثباته من مَجْعوليّة الوُجُود ، حَيْث يَدُورُ انقسام الجَعْلمدارانقسام الوجود.

ثمّ الجَعْل المؤلّف يختصّ تعلّقه بالعرضيّات المفارقة لخلوّ الذّات عنها ، ولايتصوّر بين الشىء ونَفْسه ، ولابَيْنه وبَيْن عوارضه اللّازمة ، كالانسان انسان ، والانسان حَيوان ، والأربعة زَوْج ، لانّها نسب ضروريّة ، ومناط الحاجة هوالامكان، والوُجُوب والامتناع مناط الغنا . ولذا قال الشّيخ: ماجَعَل الله المشمش مشمشاً ، ولكن أوجده . والى هذا يشير قَولنا: * **فِي عَرَضىّ قَدْ بَدا مُفارِقاً** * **لاغَيْر** ، اى لا فى غَيْر العرضى المفارق **بِالْجَعْلِ الْمُؤلّف انْطِقَا** — مؤكّد بالنّون الخفيفة.

ثمّ لمّا كان الممكن زَوْجاً تركيبيّا له مهيّة ووُجود،وَكان بَيْنهما اتّصاف ، تشتّتوا فى مَجْعوليّة الممكن، جعلاً بسيطاً، على ثلثة اقوال ، كما قلنا: * **فِي كَون مهيّةٍ أو وجُودٍ أو** * **صَيْرُورةٍ** — عبارة أخرى للاتّصاف ، فقد يعبّرون بهذا وقد يعبّرون بتلكَ — **مَجْعُولاً** ، خبر كَون ، **أقْوالاً** ، مَفْعول **رَوَوا** . * **وَعُزِّيَ** ، اى نُسِبَ ، **الأوّلُ لِلإشْراقِي**. فقالوا: اثرالجاعل ، اوّلاً وبالذّات . نَفْس المهيّة ، ثم يَستَلزم

ذلك الجَعْل مَوجُوديّة المهيّة ، بلا افاضة من الجاعل ، لا للوُجود ولا للاتّصاف ، لانّها عَقْليّان مصداقهما نَفْس المهيّة ، كما لايحتاج بَعْد صُدور الذّات عن الجاعل كَون الذّات ذاتاً الى جعل على حدة .

اقُول: اكثر شيوع هذا المذهب كان من زمان شيخ الاشراق — قدّس سرّه — واتباعه وكانّ القَول بتقرّر المهيّات منفكّة عن الوُجود كان فى عَصره — قدّس سرّه — شائعاً . فحسبُوا ان لَو قالوا بمَجعوليّة الوجُود، ذهب الوَهْم الى غناءِ المهيّة فى تقرّرها عن الجاعل ، لمغايرة المهيّة للوُجود ، فيلزم الثّابتات الازليّة . فدفعُ هذا الوَهْم حداهُم على القَول بانّ المهيّة فى قوام ذاتها مَجْعولة مفتقرة الى الجاعل ؛ كما قال المحقّق اللّاهيجى عليْه الرَّحمة فى المسألة السّابعة والعشرين من الشّوارق، مع تصلّبه فى اصالة المهيّة جعلاً وتحقّقاً: المراد من كَون المَجعُول هو المهيّة ، هو نَفى توهّم ان يكون المهيّات ثابتات فى العدم بلاجَعْل و وُجُود ، ثمّ يَصدر من الجاعل الوُجُود او اتّصاف المهيّة بالوُجُود. فاذا ارتفع هذا التّوهم ، فلامضايقة فى الذّهاب الى جَعْل الوجود او الاتّصاف، بعدان تيقّن ان لامهيّة قبل الجَعْل. والى هذا يؤول مَذهب استاذنا الحكيم المحقّق الالهى — قدّس سرّه — فى القَول بجَعْل الوجُود. فانّه يصرّح بكون الوجود مجعولاً بالذّات والمهيّة مجعولة بالعرض، انتهىٰ . و كما قال السّيد المحقّق الدّاماد — قدّس سرّه — انّه ، لمّا كان نَفْس قوام المهيّة مُصحّح حمل الوجود ، فاحدس انّها ، اذا استغنت ، بحسب نَفْسها ومن حيْث اصل قوامها ، عن الفاعل ، صدق حَمْل المَوجُود علَيها من جهة ذاتها ، وخرجت عَنْ حُدود بقعة الامكان ، وهو باطل.

اقُولُ: يرد عليه ان استغناء المهيّة بالذّات عن الجاعل لكَونها سراباً واعتباريّة، وانّها ، دُون المَجْعوليّة ، لايخرجها عن الامكان. ولا يلحقها بالغنى من فرط التحصّل، وانّه فَوق الجعل. وايضاً ، كَيْف يكُون نَفْس قوام المهيّة مُصحّح حَمْل الوُجُود ، وهى لامَوجُودة ولامعدومة؟ ولَو كانَتْ مُصحّحة ، لزم الانقلاب عن الامكان الذّاتى الى الوُجوب الذّاتى، كما فى الأسفار.

*** وقَدْ مَشَى الْمَشّاءُ نَحوَ الْبَاقِي**. لكن محقّقوهم مشوا الى جانب مجعوليّة الوُجُود ، وغَيْرهم الى مجعوليّة الاتّصاف وصَيرُورة المهيّة مَوجودة. **ولَعَلّ هَؤلاء** ارادوا انّ اثر الجاعل امر بسيط، يحلّله العقل الى مَوصُوف وصفة. وبالحقيقة ذلك الأمر البسيط هُوالوجود ، والّا فظاهره سخيف ، لانّ الاتّصاف فَرع تحقّق الطرفَين ، وانّه امر انتزاعىّ.

ثمّ شرعنا فى استيفاء أقسام الجَعْل بقَولنا : *** بِالذّاتِ وبِالْعَرَضِ مِنْ** جعل **مُركّبٍ *وَمِنْ** جَعْل **بسيطٍ** ، وهى اربعة ، **فِى ثَلاثَةٍ** ، اى الثلثة المَذكورة مِنْ مجعوليّة الوُجُود والمهيّة والصَّيْرورة ، **إضْرِبِ**، فَتصير اثنى عشر. فعلى القَول المرضى ماهوالصّحيح مِن هذه الوُجُوه ، جعل الوجود بالذّات جعلاً بسيطاً ، وجعله بالعرض مُركباً ، وجعل المهية والاتّصاف بالعرض بسيطاً و مركبا. وماهو الباطل جعله بالذات مركبا و جعله بالعرض بسيطاً ، وجعلها بالذّات بسيطاً ومُركّباً. وقس عليه الصّحيح والباطل، على قَول الاشراقى وعلى القول بجعل الاتّصاف. وإن شئت، فانظر الى هذا الجدول:

على المرضى يعنى جعل الوجود		على قول الاشراقى يعنى جعل المهية		على قول بعض المشائين يعنى جعل الاتصاف	
جعل الوجود بسيطاً بالذات	جعل المهية بسيطاً بالذات	جعل المهية بسيطاً بالذات	جعل الوجود بسيطاً بالذات	جعل الاتصاف بسيطاً بالذات	جعل الاتصاف بسيطاً بالعرض
جعل المهية بسيطاً بالعرض	جعل الوجود بسيطاً بالعرض	جعل الوجود بسيطاً بالعرض	جعل المهية بسيطاً بالعرض	جعل الوجود بسيطاً بالعرض	جعل الوجود بسيطاً بالذات
جعل الاتصاف بسيطاً بالعرض	جعل الاتصاف بسيطاً بالذات	جعل الاتصاف بسيطاً بالعرض	جعل الاتصاف بسيطاً بالذات	جعل المهية بسيطاً بالعرض	جعل المهية بسيطاً بالذات
جعل الوجود مركباً بالعرض	جعل المهية مركباً بالذات	جعل الوجود مركباً بالعرض	جعل المهية مركباً بالذات	جعل الاتصاف مركباً بالعرض	جعل الوجود مركباً بالذات
جعل المهية مركباً بالعرض	جعل الوجود مركباً بالذات	جعل المهية مركباً بالعرض	جعل الوجود مركباً بالذات	جعل الوجود مركباً بالعرض	جعل المهية مركباً بالذات
جعل الاتصاف مركباً بالعرض	جعل الاتصاف مركباً بالذات	جعل الاتصاف مركباً بالعرض	جعل الاتصاف مركباً بالذات	جعل المهية مركباً بالعرض	جعل الاتصاف مركباً بالذات
صحيحٌ	باطلٌ	صحيحٌ	باطلٌ	صحيحٌ	باطلٌ

ثمّ اشرنا الى ماهوالصحيح بقولنا: * **جَعْلُ الْوجُود عِنْدَنا قَد ارْتُضى؛** * **مَهيَّةٌ مَجْعُولَةٌ بِالْعَرَضِ،** * **كَذا اتّصافٌ**، أى مجعول بالعرض؛**وبِذا الْجَعْلِ**، اى بالجَعْل بالعرض، **جُعِلَ** * **تَرْكِيباً**، اى جعلاً تركيبيّاً، **الْوُجُودُ مَعَ ذَيْنِ،** اى المهيّة والاتّصاف. فاذا جعل الوجود بسيطاً، فـ«الوُجُود وجودٌ» مجعول تركيبيّا بالعرض،وكذا المهيّة والاتّصاف مجعولة تركيبا، ولكن بالعرض بنَفْس جَعْل ذلك الوجُود بسيطاً، **فَنِلْ** جميع ذلك، وهو أمرمن النَّيْل.

ثمّ شَرَعتُ فى ذكرالادلّة على القول المرضى. فمنها قولى: * **ولِى عَلَى القول الّذى هُوَ اخْتِيارِى** * **أنْ لازِمُ الْمَهيَّةِ اعْتِبارِى.** وانّما كان اعتباريّاً، لانّه يلزمها بماهى هى مع قطع النّظرعن الوُجودين، حتى لوفرض انّ المهيّة تكون متقرّرة مُنفكّة عن كافّة الوُجودات، لكان لازماً لها. والمهيّة، بهذا الاعتبار، اعتبارى بالإتّفاق، فما يلزمها كذلك اولى بالاعتباريّة. * **وكُلُّ مَعْلُولٍ لِذيهِ** ــ اى لصاحبه، وهوالعلّة؛ وهذا من قبيل قوله: «انّما يعرف ذا الفضل من النّاس ذووه» ــ **قَدْ لَزِم**، لاستحالة انفكاك المعلول عن العلّة.

فاذاتمهّدهاتانّ المقدّمتان،* **فَفِى سِوَى الْمَعْلُولِ الاولِ** للجاعل الحقّ والقيّوم المطلق **حُتِم** ولزم* **مِنْ قَولِ الإِشْراقِ** ــ وهو مجعوليّة المهيّة ــ **انْتِزاعِيَّتُها**، أى انتزاعيّة ذلك السّوى، لأنّ الكلّ لازم مهيّة المعلول الأول، اذ المفروض انّ ماهو الصّادر بالذّات والأصل فى التّحقق لمعلول الأوّل هوالمهيّة، وما سواه مَعْلولٌ ولازمٌ لمهيّته. وحينئذٍ فالمحذورلازم. واستثناءالمعلول الاول لانّه لازم الوُجود الخارجى؛فانّ الواجب تعالى مهيّته انّيته.

* **وأيضاًعلى المختارانْسِلابُ سِنْخِيَّتِها** اى سنخيةالمهيّات، * **كَالْفَىءِ لِلشَّىءِ** ـ لا كالندى من البحر، فانّهُ توليدٌ، تعالى عن ذلك ــ **لِواهِبِ الصُّوَرْ** ــ متعلّق بسنخيتها ــ * **حَيْثُ**، تعليلىّ، **انْتِفا الْمَهيَّةِ عَنْهُ** سبحانه **ظَهَرَ** سابقاً. ومَعْلول الوُجُود وُجُود، وعلّة المهيّة مهيّة؛ فالمهيّة لاتصلح للمجعوليّة، والاتّصاف حالُه معلومة، فبقى الوُجود.

ومنها * **مِثْلُ انْسِلابِ كَونِها** ، ای كَون المهيّة ، **مُرْتَبِطَةً** بالجاعِل، حَيثُ تلاحظ من حَيث هی ، مع قطع النظر عن الوجُود ، فكيف عن الايجاد والارتباط ؟ * **وَ** الحال انّ **ذاتُ مَجْعُولٍ** بالذات **بِهِ** ، ای الارتباط الى الجاعل ، **مُشْتَرِطَةٌ** ؛ بل يكون عَيْن الارتباط الحقيقی.

الفريدة الثّانية
فى
الوجوب والإْمكان

غُرَرٌ فِي الْمَوَادِّ الثَّلٰث

* **إنَّ الوجودَ رابِطٌ** ؛ اى ثبوت الشيءِ شيئاً، **ورابِطي**. * **ثُمَّتَ نَفْسي** ـ قديلحق التاء المتحركة بـ«ثم» العاطفة، ومنه قوله: «فمضَيتُ ثُمَّتَ قلت لايعنيني» ـ والمعنى المشترك بَيْن الرّابطي والنّفسي ثبُوت الشيء. **فَهاكَ**، اى خذ، **واضْبِطِ** * **لأنَّهُ**، اى الوجود مطلقا، امّا ان يكون وجوداً **فِي نَفْسِهِ**، ويقال له الوجود المحمولى؛ وهو مفاد «كان» التّامة المتحقّق فى الهليّات البسيطة؛ **أو** يكون وجُوداً **لا** فى نَفْسه؛ وهُو مفاد «كان» النّاقصة المتحقق فى الهليّات المركبة؛ ويقال له فى المشهور الوجُود الرابطى. والأولى، على ما فى المتن، ان يسمّى بالوجُود الرّابط على ماصطلح علَيه السّيد المحقّق الداماد فى الافق المبين، وصدر المتألهين ـ قدّس سرّه ـ فى الأسفار، ليفرق بيْنه وبيْن وجُود الأعراض، حيْث اطلقوا عليه الوجُود الرّابطى. وقول المحقّق اللّاهيجى فى بعْض تأليفاته انّ وجود العرض مفاد «كان» النّاقصة وهم، لانّه محمولى يقع فى هليّة البسيطة، كقَولك «البياض موجُود»، بخلاف مفاد «كان» الناقصة، اعنى الرابط؛ فانّه دائما ربط بين الشّيئين، لاينسلخ عَن هذا الشّأن.

وَما اى وجود، * **فِي نَفْسِهِ**، **إمّا لِنَفْسِهِ**، كوُجود الجواهر سَما ـ امّا مؤكّد بالنّون الخفيفة، أو ماض، بمعنى علا ـ * **أوغَيْرِهِ**، يعنى أو وجود فى نَفسه لغَيره كوجود العرض، حيث يقال: وجود العرض فى نفسه عين وجوده لغيره. فله وجود فى نَفسه لكونه محمولاً؛ وله مهيّة تامة ملحوظة بالذات فى العقل. ولكن ذلك الوجود فى غيره، لانّه فى الخارج نعْت للمَوضُوع.

ثم النّفسى قسمان، لانّ الوجود فى نَفْسه لِنَفسه، امّا بغَيره، كوُجود الجَوهر، فانّه ممكن معلول، وامّا بنفسه وهو وجود الحقّ تعالىٰ كما قلنا: **والْحَقُّ** جلّ شأنه **نَحْوُ أيْسِهِ** أى وجوده * **فِي نَفْسِهِ** لا كالرّابط، حيث انّه وُجود لا فى نفسه. **لِنَفْسِهِ**، لا كالرّابطى فانّه فى نَفْسه لغَيره. **بِنَفْسِهِ**، لا كوُجود الجَوهر، فانّه، وان كان لنَفْسه،

لکن لَیس بنفسه. وجَعْل العرض موجوداً فی نَفْسه لغَیره ؛ والجَوهر موجوداً فی نفسه لنَفسه بغیره ، لا ینافی ما حقّق فی مَوضعه من انّ وجُود ما سوی الواحد الأحد رابط محض ، لانّ ماذکرهیٰهنا انّما هو فیما بین الممکنات انفسها ، والّا فالکلّ روابط صرفة لانفسیّة لها بالنّسبة الیه . انْ هی الّا تمویهات وتماثیل ، وبأنفسها أعدام واباطیل.

* **قَدْ کانَ** ؛ ای الوجود مطلقاً **ذا الجِهات** . أی صاحب الجهات — وهو خبر «کان» — **فِی الاذهان**، هذا اشارة الی انّها فی الخارج مواد ، وفی الأذهان جهات ؛ * **وجُوبٍ** — بالجرّ بدل من الجهات ، لا بالرّفع ، لیتوافق الرویّان — **وإمتِناعٍ أو إمکانٍ** ، کلمة «أو» للتنویع.

* **وهی** ، ای الجهات ، **غَنیَّةٌ عَنِ الحُدودِ** لکَون معانیها ممّا ترتسم فی النفس ارتساماً اولیّاً . فمن اراد ان یعرّفها تعریفاً حقیقیّاً لا لفظیّاً ، لم یأت الّا بتعریفات دَوریّة ؛ مثل «انّ الواجب مایلزم من فرض عدمه محال» و «الممکن مالا یلزم من فرض وجوده وعدمه محال» و «الممتنع ما لیس بممکن أو ما یجب ان لا یکون» وغَیْر ذلک . فهی * **ذاتُ تأسّ فِیه** أی صاحبة اقتداء فی الغناء عن التحدید **بالوُجُود**.

غُرَرٌ فِى أَنَّهَا إِعْتِبَارِيَّة

* **وُجُودُها** ، أى وجُود الجهات الّتى هى كيفيّات النّسب ، **فِى الْعَقْلِ بِالتَّعَمُّلِ** ، لا فى الخارج ، لوجوه: منها قولنا * **لِلصّدقِ فِى الْمَعْدُومِ** . فانّ المعدوم الممتنع ممتنع الوجُود و واجب العدم، والمعدوم الممكن ممكن الوجُود والعدم،واتّصاف المعدوم بالصّفات الوجوديّة العينيّة محال . ومنهاقولنا : **والتَّسَلْسُلِ** . بيانه انّه،لو كان هذه الكيفيّات متحقّقة فى الأعيان ، لكانت مشاركة لغَيْرها فى الوجود ، ومتميّزة عنها بالخصوصيّات ، فوُجودها غيرمهيّاتها، فاتّصاف مهيّاتها بوُجودها لايخلو عن احد هذه، ويتسلسل.

ثمّ اشرنا الى بُطلان متمسّكات القائلين بانّها امُورٌ خارجيّة ، بقَولنا: * **ما** — نافية — **صَحَّ أنْ لَو لَمْ تَكُنْ** الجهة سوى الامتناع ، اذ لم يذهب احد الى ثبوتيّته، **مُحَصَّلَةَ** لزم من عدميّة المجموع مجموع المحذورات الثلاثة المذكورة فى البيتين، **أو كلّ** واحد من الثلاثة ، بأنْ يكون الخصوصيّة **حَيث** وقعت على سبيل التمثيل.

احدُها انّه حينئذٍ قولنا: * **إمكانُه لا كانَ** عين قولنا **لا إمكانَ لَهُ**، اذ لاميز فى الأعدام. فيلزم ان لايكون الممكن ممكنا. هذا خلف. ووجه البطلان انالامكان حينئذٍ هو الأمرالعدمى ، ونفى الامكان هورفع هذا الشيء العدمى، والشيء مطلقا ورفعه متناقضان، والأعدام باعتبار مايضاف اليها متمايزة ، كمامرّ.

* وثانيها **انّهُ رَفْعُ النَّقِيضين لَزِم**،لانّه اذاكان الوجوب والامكان عدميّين، واللّاوجوب واللّاامكان ايضاً عدميّان ، وكون النقيضَين عدميّين هو معنى ارتفاعهما ، يلزم المحذور . و وجه البطلان اوّلاً النقض ، بالعمى واللّاعمى ، وثانياً الحلّ ، فانّ معنى ارتفاع النقيضَيْن فى المُفردات عدم صدقهما على شيء ، بأن لايصدق الوجُوب واللّاوجوب مثلا على شيء ، لاعدميّتهما فى انفسهما.

* **وَ** ثالثها انّه حینئذٍ **الْواجِبُ عَنْهُ**، أی عن الواجب ، **الْوُجُوبُ یَنْحَسِمِ**، أی ینقطع و یزول . بیانه انّ الوجوب، اذا کان اعتباریّاً، لزم ان لایکون الواجب واجباً الّا عند اعتبار العقل، وعند عدمه لم یکن وجوب. و وجه البطلان النّقض بالامتناع، بل بالشّیئیّة. والحلّ بانّ اتّصاف الذّات بصفة فی ظرف لایَقْتَضی ثبوت تلک الصّفة فیه، مع انّ الکلام انّما هو فی الوُجُوب الّذی هو کیف النّسبة.

غُرَرٌ فِى بَيَانِ أَقْسَامِ كُلٍّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَوَادِّ الثَّلٰث

* **وكُلٌ واحِدٍ** من الوجوب والامكان والامتناع **لَدَى الاَكْيَاسِ** * **بالذّاتِ وَالْغَيْرِ** ، أى وبالغير ،**وَبِالْقِيَاسِ**. فيَحصل من ضرب ثلاثة فى ثلثة تسعة،مثل الوجوب بالذّات ، والوجوب بالغَير ، والوجوب بالقياس الى الغَير ؛ وقس عليه الباقى. * **الّا فِى الإمْكَانِ فَغَيْرِىٌ** ، أى الامكان بالغَير ، **سُلِبَ** من اقسامه . فبقى الأقسام المتحققة ثمانية. * **فَلَيْسَ مَا بِالذّاتِ مِنْهَا** ، أى من كلّ واحدة من هذه المواد ، **يَنْقَلِبُ** الى الاُخرى. ذكرهذه المسألة بالفاء المفيدة للسّببية للاشعار بدليل امتناع الامكان بالغير، اذ لوكان الشّىء ممكناً بالغَير،فامّا ان يكون فى حدّ ذاته واجباً،أوممتنعاً،أوممكناً،اذ القسمة الى الثّلاثة على سبيل الانفصال الحقيقى،فلايجوز الخلوّ عنها. فعلى الاوّلين يلزم الانقلاب ، وعلى الاخير يلزم ان يكون اعتبار الغير لَغواً.

ثمّ اشرنا الى أمثلة ما بالقياس من الثلثه بقَولنا: * **مَا بِالْقِيَاسِ** ، أى مابالقياس من المجموع كمجموع هذه الامثلة ؛ فقَولنا: **كَالْمُضَايِفَيْنِ** مثال للواجب بالقياس الى الغير،وللممتنع بالقياس الى الغَير. فللاوّل باعتبار وجودهما ، وللثانى باعتبار وجود احدهما وعدم الآخر. وبالجملة ، المتضايفان ، وضعاً ورفعاً وجمعاً ، مَوضوع المثالين.

وتلخيص المقام انّ الوجوب بالقياس الى الغير ضرورة تحقّق الشىء بالنّظر الى الغَير، على سبيل الاستدعاء الاعمّ من الاقتضاء ، ويرجع الى انّ الغَير يأبى ذاته الاّ ان يكون للشّىٔ ضرورة الوجود ، سواء كان باقتضاء ذاتى، كما فى الوجوب بالقياس المتحقّق فى المعلول بالنّسبة الى العلّة،أو بحاجة ذاتية، كما فى الوجوب بالقياس المتحقق فى العلّة بالنّظر الى المعلول ، أو باستدعاء من الطرفَين بلااقتضاء منهما ولا من احدهما ، كما فى وجودى المتضايفَين. فكلّ واحد منهما واجب بالقياس الى الآخر ، لابالآخر ، اذلاعلّية بَين المتضايفَين. فالوجوب بالقياس يجتمع مع الوجوب الذّاتى والغَيرى، وينفرد عنهما ايضاً.

والامتناع بالقياس الى الغيَر ضرورة عدم وجود الشىء بالنّظر الى الغيَر، بحسب الاستدعاء المطلق ، كما فى وجود المعلول بالنّسبة الى عدم العلّة ، وعدمه بالنّسبة الى وجودها ، وكما فى وجود أحد المتضايفَين بالنّسبة الى عدم الآخر ، وعدمه بالنّسبة الى وجود الآخر . وهو ايضاً كسابقه فى العموم .

والامكان بالقياس الى الغيَر لاضرورة وجود الشّىء وعدمه بالنّظر الى الغيَر ، ويرجع الى انّ الغيَر لايأبى عن وجوده ولاعن عدمه حين مايقاس اليه. وهذا انّما يتحقّق فى الأشياء الّتى لايكون بينها علاقة طبيعيّة من جهة العلّية والمعلوليّة أوالاتّفاق فى علّة واحدة. والى مثاله أشرنا بقولنا: * **ثُمَّتَ** - عاطفة - **كَالْمَفْرُوضِ واجِبَيْنِ** ، اذلا علاقة لزوميّة اقتضائيّة بينهما ، والّا لم يكونا أو احدهما واجباً؛ هذا خلف ؛ فكلّ واحد منهما لايأبى عن وجود الآخر ولا عن عدمه . وهذا الفرض له فوائد علميّة اخرى كما فى مسألة نفى الأجزاء عن الواجب وغيرها .

غُرَرٌ فِى أَبْحَاثٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِالْإِمْكَانِ بَعْضُهَا بِأَصْلِ الْمَوْضُوعِ وَبَعْضُهَا بِاللَّوَاحِقِ

فمنها قولنا: «**عُرُوضُ الإمْكَانِ** للمهيّة **بِتَحْلِيلٍ** من العقل **وَقَع**، حيث يلاحظها من حَيث هى مقطوعة النظر عن اعتبارالوجود وعلّته والعدم وعلّته، **فيصفها** بسَلب الضرورتين. وامّا عند اعتبارهما فمحفوفة بالضّرورتين أو الإمتناعَين.

ومنها قولنا: «**وَهُوَ** أىالامكان الذاتى، **مَعَ الْغَيْرِىّ مِنْ ذَيْنِ**، أىالوجوب والأمتناع، **إجْتَمَعَ** بخلاف الذاتى منهما مع الغَيرى منهما. ولامنافاة بَين لااقتضاء من قبل ذات الممكن للوجود والعدم واقتضاء من قبل الغَير للوجود أو العدم.

ومنها قولنا: «**وَقَدْ يُرادُ مِنْهُ**، أى من الامكان، **فِى اسْتِعْمَالِ**، أى استعمال الالهىوالمنطقى، الامكان «**أَلْعَمّ**»، مخفّف العامّ. وهوعامّ وعامىّ، لانّ الامكان فىالعرف العام ايضاً كان بمعنى سَلب الضّرورة عن الطّرف المخالف. فكانوا يقولون: «الشىٔ الفلانى ممكن»، أى لَيس بممتنع، كما انّ معناه المشهور، أعنى سَلبالضّرورتين، خاصّ وخاصّى، حَيث تفطّن به الخاصّة. ولم نذكره فى تعداد معانيه، اذ جعلناه أصلاً، والكلام فيه.

وَالامكان **الأخَصّ**، وهو سَلب الضّرورات الذاتيّة والوَصفيّة والوقتيّة. قال الشيخ فى منطق الاشارات: «قد يقال ممكن ويُفهم مِنه معنى ثالث، فكانّه اخصّ من الوجهين المذكورين. وهو ان يكون الحكم غيرضرورى البتّة، ولا فى وقتٍ، كالكسوف، ولا فىحال، كالتغير للمتحرّك، بل يكون كالكتابة للإنسان» انتهى. فالكتابة ضروريّة للإنسان فى حال تصميم عزمها، وامّا بالنّسبة الى نَفْس الطّبيعة الإنسانيّة، فمعلومٌ ان لاضرورة ذاتيّة، لاستوائها بالنسبة الى الكتابة واللّاكتابة، ولاضرورة وصفيّة ولاوقتيّة،

اذ لم يؤخذ فى جانب المَوضوع وصف″ عنوانىّ ، ولا وقت مشروط بهما الكتابة.

وَ امْكَان اسْتِقْبَالِىّ ، وهو سلب الضّرورات جميعاً حتّى الضّرورة بشرط المحمول ، لكونه معتبراً فى الأوصاف المستقبلة للشئ. قال المحقّق الطوسى - قدّس سرّه - عند ذكر الشيخ هذا المعنى : « انّما اعتبره من اعتبر لكون ماينسب الى الماضى والحال من الامور الممكنة ، امّا مَوجوداً أو مَعدوماً ، فيكون انّما ساقها من حاقّ الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما ، والباقى على الامكان الصّرف لايكون الّا ماينسب الى الاستقبال من الممكنات الّتى لايعرف حالها ، أيكون مَوجُودة اذاحان وقتها ، ام لايكون. وينبغى أن يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الأخصّ مع تقييده بالإستقبال ، لانّ الاوّلين ربّما يقعان على ماتعيّن احد طرفيه لضرورة ما ، كالكسوف ، فلايكون ممكناً صرفاً » انتهى.

وفى قَوله - قُدّس سرّه -: « من الممكنات الّتى لايعرف - الىٰ آخره - » اشارة الى انّ عدم تعيّن الوجود والعدم فى الإستقبال وبقاء الممكن على صرافة الامكان، انّما هو بحسب علمنا ، لابحسب نفس الأمر.

ولهذا قال فى مبحث التناقض من شرح الإشارات: « الصّدق والكذب قد يتعيّنان كما فى مادّتى الوجوب والامتناع ، وقد لايتعيّنان كما فى مادّة الامكان، ولاسيّما الاستقبالى، فانّ الواقع فى الماضى والحال قد يتعيّن طرف وقوعه. وجوداً كان أوعدماً. ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعينين ، وان كانا بالقياس الينا ، لجهلنا بالأمر ، غير متعيّنين. وامّا الإستقبالى فقد نظر فى عدم تعيّن احد طرفيه، أهو كذلك فى نفس الأمر، أم بالقياس الينا. والجُمهور يظنّونه كذلك فى نفس الأمر. والتحقيق يأباه، لاستناد الحوادث فى أنفسها الى علل يجب بها ويمتنع دونها. وانتهاء تلك العلل الى جاعل اوّل يجب لذاته » انتهى.

فظهر ان هذا شىء اعتبره الجمهور من المَنطقيّين . وامّا التحقيق الحكمى فيؤدّى انّ الاستقبال والماضى والحال متساوية فى عدم التعيين فى نظرنا، وفى التّعيين فى نَفس الأمر وفى الضّرورة والإمتناع فى الواقع ، والامكان باعتبار نَفْس المفهوم.

ومنها قَولنا: * قَدْ لَزِمَ الإمْكَانُ لِلْمهيّة ، أى نَفْس شيئيّة المهيّة كافية

فيه، بلاحاجة الى مؤنة زائدة، لانـّه ليس الّا عدم الاقتضاء للوجود والعدم. فاذا تصوّرت المهيـّة ونسبة الوجود والعدم اليها ، علمت انـّها بذاتها كافية لانتزاع هذا العدم. واذا كان الامكان لازماً للمهيـّة ، عند اعتبار ذاتهـا من حيث هى ، فلايعبأ بشبهة يبدء فى المقام ، من انّ الممكن امّا موجود وامّا معدوم ، وعلى أىّ تقدير ، فله الضّرورة بشرط المحمول ، فاين يمكن ؟ وايضاً ، امّا مع وجود سببه التّام ، فيجب، وامّا مع عدمه فيمتنع.

ومنهـا قولنا: * **وحَاجَةُ الْمُمْكِنِ** الى المؤثـّر بديهيـّة **اوّليـّة**، غير مفتقرة الى الدّليل ؛ بل إلى شىء آخر ممّا يفتقر اليه اقسامه الخمسة الاخرى . ولكن التصديق الاولى قد يحصل فيه خفاء لعدم تصوّراطرافه. وخفاء التصوّر غير قادح فى اوّليـّة التّصديق.

واعلم انّ القـائل بالبخت والاتـّفاق ينكر هذه القضيـّة ، وانكارها مساوق لجواز الترجـّح بلامرجـّح الذى لايقول به الأشعرى ايضاً.

وذكر الفخر الرّازى من قبلهم شبهات.

منها ان احتياج الممكن الى المؤثـّر امّا فى مهيـّة الممكن بأن يجعلها مهيـّة ، وامّا فى وجوده بان يجعله وجوداً ، وهما مستلزمان لسلب الشىء عن نفسه ، كما لايخفى ، وامّا فى الاتـّصاف ، وهو أمرعدمى. * وَالجواب انّ **أثَرَالْجَعْلِ وجُودٌ إرْتَبط** ، لاالوجود وُجود، كمامر.

* وَمنها انـّه لو احتاج الى المؤثـّر، فصفة المؤثـّرية ايضاً شىء ممكن ، فاحتاجت الى مؤثـّرية أُخرى ، وهكذا ، فيتسلسل. والجواب انّ **صِفَةُ التَّأثِيرِ فِى الْعَقْلِ فَقَطْ**، ولَيست متأصّلة. ولايقدح ذلك فى اتـّصاف المؤثـّر بها،لانّ ثبُوت شىء لشىء لايستلزم ثبوت الثّابت فى الخارج .

ومن الأبحاث المتعلـّقة بالإمكان ، حاجة الممكن الى العلـّة فى البقاء ايضاً ، كما قلنا * **لايَفْرِقُ الْحُدُوثُ والْبَقَاءُ** فى الحاجة، * **إذْ لَمْ يَكُنْ لِلْمُمْكِنِ إقْتَضاءُ**. فكما لم يكن وجوده فى اول الحال باقتضاء من ذاته ، فكذا فى ثانى الحال وثالث الحال وهكذا ، لانّ مناط الحاجة ، كما سيجىء، هوالامكان ، وهو لازم المهيـّة. فكذا الحاجة،

بل الوجود الامکانی، فی أیّ وعاءٍ من أوعیة الواقع کان، سواء کان فی الدّهر، أوفی الزّمان، أو فی طرفه، حادثا أو باقیاً، عیَن الفقروالفاقة الی العلّة — لا انّه ذات له الفقر — وهو متقوّم بها، متذوّت بذاتها، بحیث لو قطع النّظر عن وجودها، لم یکن شیئاً، و بوَجه بعید، کقَطع النّظر عن ذاتیات شیئیّة المهیّة، حیَث لاتبقی تلک المهیّة. فما اسخف قَول من یقول: انّ المعلول محتاجٌ الی العلّة حُدوثاً لابقاءً. وقد تفوّهوا بانّه لَوجاز علی الصّانع العدم، لما ضرّ عدمه وجود العالم. تعالی عمّا یقول الظّالمون.

وقَولنا: * **وَإنّمَا فَاضَ اتّصَالُ کَوْنِ شَیء** جواب عمّا عسیٰ أن یقولوا: لو احتاج الممکن فی حال البقاء الی المؤثّر، فتأثیره امّا فی الوجود الذی هو کان حاصلاً قبل هذه الحال، فهو تحصیل الحاصل، وامّا فی وجود جدید حادث؛ هذا خلف. وحاصل الجواب انّ التأثیر فی أمرجدید، لکنّه استمرارالوجود الاوّل واتّصاله، لاأمر منفصلٌ عن الاوّل، لیکون خلاف الفَرض.

* و َلما تمسّکوا بمثال البناء والبنّاء هدمنا بنائهم علیهم، بأن **مَثَل الْمَجْعُولِ لِلشّیء** وحاله **کَفْیء** أی، کمثل الفیء للشاخص، فانّه تبع محض له، یحدث بحدوثه، ویبقی ببقائه، ویدور معه حیثما دار. والبنّاء لَیس علّة موجدة. بل حرکات یده علل مُعدّة لاجتماع اللبنات والاخشاب، وذلک الاجتماع علّة لشکل ما. ثمّ بقاء ذلک الشکل فیها مَعلول الیبوسة المستندة الی الطبیعة. والمؤثّرالحقیقی لَیس الّاالله جلّ شأنه.

ومنها انّ علّة الحاجة الی العلّة هی الامکان. * **قَدْ کَانَ الافْتِقَارُ** إلی العلّةِ **للإمْکَانِ**، کما هوقول الحکماء. ومن فروعاته انّه * **فَلْیُجْعَلِ الْقَدِیْمُ بِالزّمَانِ**، کالعَقل الکلّی، لکَونه ممکناً. وامّا علی قَول خصمهم فلا، لانتفاء الحدوث الذی هو مناط الحاجة عندهم.

ثمّ انّ علی المطلوب شواهد. منها: * **ضَرُورَةُ الْقَضیّةِ الْفِعْلیّة**؛ أی ما کان محموله واقعاً فی احد الأزمنة. بیانه انّ الشیء، حال اعتبار وجوده، ضروریّ الوجود، وحال اعتبار عدمه، ضروریّ العدم. وهذا ضرورة بشرط المحمول، وفی زمانه. والحدوث

عبارة عَن ترتب هاتين الحالتين. فلَو نظرنا الى المهيّة من حَيث لها هذه الحالة فقط، كانت ضروريّة. والضّرورة مناط الغناء عن السبب. فالحدوث، من حيث هُوحُدوث، مانع عن الحاجة. فما لم يعتبر حال المهيّة فى ذاتها، أعنى امكانها الذّاتى، لم يرتفع الوجوب، ولم تحصل الحاجة الى السبب.

ومنها * **لَوازِمُ الاوَّلِ** تعالى **وَالْمَهيَّة**. بيانه انّ للواجب تعالى عند كلّ فرقة من الفرق المتصدّين لمعرفة الحقائق، لوازم. فعند الحكماء، الصّفات الاضافيّة؛ بل عند الاشراقيّين منهم، الأنوار القاهرة؛ وعند المشائين منهم، الصّور المرتسمة؛ وعند الاشاعرة الصّفات الحقيقيّة الزائدة؛ وعند المعتزلة، الأحوال؛ وعند الصوفيّة، الأعيان الثّابتة. ولَيست هذه اللّوازم واجبة الوجود لدلائل التّوحيد، فهى ممكنة الثّبوت بذاتها، واجبة الثبوت، نظرا الى ذات الأول تعالى. فثبت انّ التّأثير غَير مشروط بسَبق العدم.

فلئن قالوا: الكلام فى الأفعال، وهذه لَيست بأفعال؛ نقول مقصودنا انّ الدّوام وعدم سَبْق العدم لم يمنع الاستناد. والقاعدة العقليّة لاتخصّص. وكذا لكلّ مهيّة لازم، مستند اليها، غير متأخّر عنها زماناً، ولايتخلّل العدم بَينهما.

* **ثُمَّ** منها **إمْتِنَاعُ الشَّرْطِ**، أى، الاشتراط **بِالْمُعَانِدِ**. بيانه انّ العدم السّابق على وجود الشىء مقابل ومعاند له. فكيف يشترط وجود الشّىء بمعانده؟ وإن كان سَبْق العدم شَرطاً لتأثير الفاعل، فكذلك، لانّ المعاند لما يجب أن يكون مقارناً للشّىء معاند ومناف له ايضاً. وامّا الامكان، فهو يجامع وجود الشّىء ولَيس مقابلاً له.

* **وَمنها الْفَقْرُ** فى **حَالَةِ الْبَقَا**. بيانه انّ الحوادث فى حال البقاء مفتقرة الى العلّة. فلو كان مناط الافتقار هو الحدوث، فالبقاء مقابل الحدوث. وان كان هو الامكان، يثبت المَطلوب.

فهذه الوجوه **شَوَاهِدِى** — خبر «ضرورة» وما عطف عليها؛ والضّمير للمتكلم. ثمّ بيّنا انّ الحدوث لَيس مناط الحاجة مطلقاً، فقلنا: * **لَيْسَ الْحُدُوثُ عِلَّةً مِنْ رَأْسِهِ**، أى أصلاً. ويوضحه قَولنا: * **شَرْطاً**، بأن يكون علّة الحاجة هو الامكان

بشرط الحدوث ، **ولاشَطْراً**، بأن تكون هى هو مع الحدوث ، **ولابِنَفْسِه** ، بأن تكون هى الحدوث فقط .

وهذه أقوال ثلثة للمتكلّمين . * **وكَيْفَ** يتصوّر ان يكون علّة ، **وَ الْحُدُوثُ كَيْفُ** ، أى كيفيّة **مَا** ، أى وجود ، **لَحِق** * **لِلْفَقْر** والحاجة ، وتأخّرعنه بمراتب ؟ بيانه انّ الحدوث كيفيّة الوجود . لانّه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم ، فيتأخّر عن الوجود المتأخّر عن الايجاد المتأخّر عن الحاجة المتأخّرة عن علّتها . فلوكان علّة للحاجة مُستقلّة أو جزءً أو شرطاً ، لتقدّم على نفسه بمراتب . **إذْ** — تَوقيتيّة متعلّقة بـ« يلحق» — **عَدُّ الْمَراتِبِ اتَّسَقَ** وانتظم ، حيث يقال : الشّىء قرر فامكن فاحتاج فاوجب فوجب فاوجد فوجد فحدث .

وأيضاً كيف يتصوّر ذلك ، ويكون وجود الممكن مشروطاً بسبق العدم ؟ * **والْعَدَمُ السّابِقُ كَوناً** — مَفعُول « السّابق » — **لَيْسَ خَصَّ** * **بَدِيْلُهُ نَقِيْضُهُ** — مبتدأ وخبر — أى عدم هو بدل ذلك الكون نقيضه . **دارَالْحِصَص** ، أى حصص العدم . بيانه انّه ، لوكان العدم شرطاً لوجود الممكن ، فامّا يكون العدم السّابق مُطلقاً ، فهو لَيس شرطاً لحادث خاص ، وامّا أن يكون العدم المضاف الى الحادث الخاص ، فيلزم الدّور لتوقّف كلّ من المضاف والمضاف اليه على الآخر ، وامّا ان يكون العدم البدلى ، فهو نقيض الكون الحادث ، فبتحقّقه ارتفع ذلك العدم . وان اريد الليسيّة الذّاتيّة للممكن ، أعنى لااقتضاء الوجود والعدم ، فيرجع الى اعتبار الامكان . هذا خلف ؛ مع ان سَبقه بالذّات لابالزّمان . وانّما ذكرنا العدم البدلى ، مع انّه لم يقصده الخصم ، اشارة الى انّه عدم الشّىء فى الحقيقة ، ولكن باعتبار مهيّته ، من حَيث هى هى ، مع قطع النّظر عَن كَونها مظهر التجلّى الالهى ، ولو فى زمان تنوّرها بالوجود . وامّا بهذا النظر ، فلاعدم لتحقّق نقيضه . والعدم السّابق أو اللّاحق لَيس عدماً له فى الحقيقة ، لانّ عدم الشّىء رفعه ، ورفعه نقيضه ، واتحاد الزّمان شرط فى التناقض . فكانّه قيل : العدم السّابق لَيس عدماً له ، لانّه لَيس نقيضاً له ، لانّ بدله نقيضه ونقيض الواحد واحدٌ .

غُرَرٌ فِى بَعْضِ أَحْكَامِ الْوُجُوبِ الْغَيْرِىّ

من انّ الشّئ ،ما لم يجب، لم يوجد. والقَول بالأولويّة باطل. * **لا يُوْجَدُ الشّئُ بِأولَويّة** بأنواعها ، * **غَيْرِيَّةً تَكونُ** الأولويّة **أو ذاتِيَّة** ، * **كَافِيَةً** تكون الأولويّة الذّاتيّه فى وقوع الممكن ، **أولا** ، **عَلى الصَّوابِ**؛ خلافاً لبَعض المتكلّمين القائلين بالأولويّة الغيريّة ، المنكرين للإيجاب والوجوب فى ايجاد الممكن . * **لابُدَّ فِى التَّرجيح** ، أى ، ترجيح الفاعل وجود الممكن أو عدمه ، **مِنَ إيْجَاب** لذلك الوجود أو ذلك العدم .

ثمّ اشرنا الى الدّليل بقَولنا : * **لَيْسِيَّةُ الْمُمْكِنِ**،أى كَون الممكن من ذاته أن يكون لَيس، **تَنْفِى الثّانِيَة**، أى الأولويّة الذّاتية ، * **رَأساً** ، أى بكلا قسميه من الكافية وغيرها. فانّ المهيّة لم تكن بحسب ذاتها إلّا هى، وما لم تدخل فى دارالوجود بالعرض ، لم تكن شيئاً من الأشياء ، حتّى انّه لم يصدق نَفسها على نفسها. وذاتها وذاتيّاتها وامكانها وحاجتها،وان كانت متقدّمة على وجودها تقدّماً بالمعنى،لكنّه بحسب الذهن،وامّا فى الخارج فالأمر بالعكس. فما لم يكن وجود لم تكن مهيّة،ولا بروز لأحكامها الذّاتيّة. وحينئذٍ فلامهيّة قبل الوجود حتّى تستدعي أولويّة مطلقاً .

كَذا تنفى الاولى ، أى الأولويّة الغيريّة ، **بَقَاءُ التَّسْوِيَه** ، أى تسوية الوجود والعدم بحالها. فانّ هذه الأولويّة ،لما كانَت غير بالغة الى حدّ الوجوب ، لايجعل الطرف المقابل محالاً. فالوقُوع بهذه الأولويّة وعدم الوقوع بها كلاهما متساويان ، فلايتعيّن بعد احدهما ، بخلاف ما إذا بلغت الى حدّ الوجوب ، لانّه حينئذٍ لايبقى الطّرف الآخر. فما لم يسدّ الفاعل جميع أنحاء عدم المعلول ، لم يوجد، ولم ينقطع السؤال بانّه:لم وقع هذا دون ذاك ؟ هذا هوالوجوب السّابق الجائى من العلّة فى الممكن.

* **ثُمَّ** هنا وجوب آخر يقال له **وجُوبٌ لاحِقٌ**. وهوايضاً مبرهن عليه **ومُبَيَّنٌ** . يلحق الممكن بعد حصول الوجود أو العدم بالفعل . وهوالذى يقال له الضّرورة بشرط

المحمول. ولايخلو عنه قضيّة فعليّة. ان قُلت: ما معنى سبق الوجوب على الوجود ولحوقه له، وحيثيّة الوجود كاشفة عن حيثيّة الوجوب، بل عَينها، لانّ حيثيّة الوجود حيثيّة الإباء عن العدم؟ قُلت: هذا السّبق واللّحوق فى اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعانى، واعتبار التّرتيب بينها. فقولهم: «الشّىء ما لم يجب لم يُوجد» معناه مالم ينسدّ جميع انحاء عدمه، لم يحكم العقل بوجوده. *فَبِالضَّرُورَتَيْن حُفَّ الْمُمْكِنُ.*

وقولنا: *وَنِسْبَةُ الْوُجُوبِ وَالإِمْكَانِ * كَنِسْبَةِ التَّمَامِ وَالنُّقْصَانِ* مسألة متداولة بَينهم. معناها انّ الامكان، لمّا كان برزخاً بين الوجوب والامتناع، كانت نسبته الى الوجوب كذا. والأولى ان يكون المراد بالامكان هُو الامكان بمعنى الفَقر المُستعمل فى الوجودات المحدودة المصطلح عليه لصدر المتالهين - قدّس سرّه - وبالوجوب هو الوجوب الذّاتى. وحينئذ فالسنخيّة بنحو الشّىء والفىء المعتبرة فى التّام والناقص متحقّقة. ثمّ مع كَونها فى نَفسها مسألة، بايرادها هنا يدفع توهّم المنافات بين الضرورتين والامكان، فان الامكان الذاتى كالمادة، والوجوب الغيرى كالصورة، فيجتمعان.

غُرَرٌ فِى الْإِمْكَانِ الْإِسْتِعْدَادِيّ

*قَدْ يُوصَفُ الإِمْكَانُ بِاسْتِعْدَادِى، *وَهُوَ بِعُرفِهِم سِوَى استِعْدادِ.

فانّ تهيّؤ الشّئ لصيرورته شيئاً آخر، له نسبة الى الشّئ المستعدّ، وله نسبة الى الشّئ المستعدّ له. فبالإعتبار الأول يقال له الإستعداد، فيقال: انّ النّطفة مُستعدّة للإنسانيّة. وبالإعتبار الثّانى يقال له الامكان الاستعدادى، فيقال: الانسان يمكن أن يوجد فى النّطفة. فلو سُومح وقيل: النطفة يمكن ان يصير انساناً. كان المراد ماذكرنا. *ذا، أى الامكان الاستعدادى، مَابالإِمْكَانِ الْوُقُوعِى ايضاً دُعى. وهذا الامكان الوُقوعى المرادف للإستعدادى غير الامكان الوقوعى المفسّر بكون الشّئ بحَيث لايلزم من فرض وقوعه محال، لانّ ذلك فى المادّيات، وهذا اعمّ مَورداً.

*والْفَرقُ بَيْنَهُ، أى بَين الامكان الاستعدادى وبَين امكانٍ ذاتِىٍ رُعى من وُجوه مذكورة فى الافق المبين والأسفار.

الاوّل قولنا: *لِكَونِهِ أى الاستعدادى مِن جِهَةٍ بِالْفِعْلِ، لانّه من الامور المتحقّقة فى الأعيان، لكَونه كيفيّة حاصلة للمادة مُهَيّئة ايّاها لافاضة المبدء الجواد وجُود الحادث فيها، كالصّور والأعراض، أو معها كالنّفس المجرّدة، بخلاف الامكان الذّاتى. فالتّهيؤ، من حيث انّه كيفيّة مخصوصة فى المادة بالمعنى الاعمّ، أمر بالفعل، ومن حيث انّه امكان وقابليّة للمستعد له، أمر بالقوة. وامّا ماذكره فى الأسفار بقَوله: «لكونه بالفعل من جهة أُخرى، غَير جهة كونه قوةً وامكاناً لشئ، فان المنى، وان كان بالقياس الى حصول الصورة الانسانية له، بالقوّة، لكن بالقياس الى نفسه وكونه ذا صورة منوية، بالفعل. فهو ناقص الانسانية، تامّ المنويّة، بخلاف الامكان الذّاتى الذى هو أمر سَلبى محض، ولَيس له من جهة اخرى معنى تحصّلىّ». فلعلّ المراد به التنظير، أو انّ العرض، سيّما الكيفيّة الاستعدادية، لمّا كان تابعاً للموضوع، فى الفعليّة والقوّة، تابع له. فالامكان الاستعدادى، لما كان موضوعه مركبّاً من الفعليّة

والقوّة ، فهو فعل من جهة ، وقوّة من جهة ، بخلاف الذّاتی، فانّ موضوعه لیس بالفعل، حتّی فی الوُجود والعدم، فهو القوّة الصرفة . واِلّا فالکلام فی الامکان الاستعدادی، لا فی موضوع الاستعداد .

*والثانی **کَوْنِ** امکان **ذاتِیٍّ لَهُ** ای للاستعدادی **کَالأَصْلِ** ؛ من وجهین : احدهما ان الاستعدادی کانّه الذّاتی، مع زیادة اعتبار؛ وثانیهما ان الذّاتی منشأ الاستعدادی، لانّ الهیولی التی هی مصحّحة جهات الشّرور، انّما نشأت من العقل الفعّال بواسطة جهة الامکان الذاتی فیه .

*والثالث **أنّ مَقْوِیّاً عَلَیْهِ** ، أی ماعلیه القوّة والاستعداد، **عُیِّنَا** فی الاستعدادی لانّه توجّه فی طریق خاص الی کمال مخصوص ؛ کاستعداد النّطفة الانسانیّة لصورتها، بخلاف مایضاف الیه الذّاتی ؛ لانّه کلا الطّرفین من الوجود والعدم ، والتعیّن ناش من قبل الفاعل .

*والرّابع انّ **فِیهِ** ؛ أی فی الاستعدادی **سَوْغُ أَنْ یَزُولَ الْمُمْکِنَا**؛ أی عن الممکن بحصُول المستعد له، لانّ الاستعداد یرتفع بطریان الفعلیة ، بخلاف الذّاتی ، فانّه لازم المهیّة دائماً ، ویجتمع مع الغَیرین ، کمامرّ .

*والخامس **أنّ هذا** ، أی الاستعدادی، **فِی مَحَلِّ الْمُمْکِنِ** ، أی فی مادته بالمعنی الاعمّ، من محل الصّور النّوعیّة والموضوع والمتعلّق . وانّما کان قائماً بمحلّه لانّه المتّصف بالاستعداد والقُرب والبُعد حقیقة . وانّما یُوصفُ به الممکنُ لتعلّقه به ، وانتسابه الیْه . فهو بالوَصف بحال المتعلّق أشبه . وامّا الذّاتی، فهو وصف المُمکن بحسب حاله .

* والسّادس أنّ **فِیهِ شِدَّةً وضَعْفاً أَیْقِنِ**؛ فاستعداد النّطفة للصّورة الانسانیّة أضعف، من استعداد العلقة لها ، وهو من استعداد المضغة ، وهکذا الی استعداد البدن الکامل . وانّما یحصل الاستعداد التّام بعد تحقّق الذّاتی بحدوث بعض الاسباب والشّرائط ورفع بَعْض المَوانع ، وینقطع استمراره . امّا بحُصول الشّیٔ بالفعل، وامّا بطریان بَعْض الموانع .

الفريدةُ الثالثة
فى
القِدَم والحدوث

غُرَرٌ فِى تَعْرِيْفِهِمَا وَتَقْسِيمِهِمَا

*** إذ الْوُجُودُ لَمْ يَكُن بَعْدَ الْعَدَم**، لاالمقابل ولاالمجامع، ***أوْ** بعد **غَيْرِه:** ترديد فى العبارة؛ يعنى ان شئت ، عرّف بهذا ، وإن شئت،عرّف بذاك. وقد عرّف العقلاء بكلّ واحد ، والمآل واحد ، اذ المراد بالغَيراعمّ من العلة والعدم. **فَهْوَ** ، أى عدم الكون المذكور، **مُسَمّىً بِالْقِدَمْ**. فيه اشارة الى انّ التّعريف شرح الإسم. ***وَادْرِالْحُدوثَ مِنْهُ**، أى من القدم ــ متعلّق بقَولنا : **بِالْخِلاف** ، اى ادرالحدوث بخلاف القدم. يعنى انّه المَسبوقية بالعدم أو بالغير.

ثم شرعنا فى ذكر أقسام القدم والحدوث وتعريف اكثرها بقَولنا : ***صِفْ كلّا** من القدم والحُدوث **بِالْحَقِيْقىّ وَبِالإضافِى**. امّا الحقيقى منهما ، فظهر. وامّا القدم الاضافى، فهو كون مامضىٰ من زمان وجود شيء اكثرممّا مضى من زمان وجود شئ آخر، والحدوث الاضافى كونه اقل. ***وَيُوصَفُ الْحُدوثُ بِالذّاتِى**،وتعريف **ذا * قَبْلِيّةُ لَيْسِيّةِ الذّاتِ خُذا** ــ مؤكّد بالنّون الخفيفة ــ* **أوْ عَبِّرَنْ**، بدل لَيسيّة الذّات، **بِالْعَدَمِ الْمُجَامِعِ** ، يعنى الحدوث الذّاتى مَسبوقيّة وجود الشّئ بالليسيّة الذّاتيّة ، أو المسبوقيّة بالعدم المجامع. وهما الامكان الذى هولازم للمهيّة ، أعنى لااقتضاء الوُجود والعدم من ذاتها ، كما قال الشيخ: «الممكن من ذاته ان يكون لَيس،وله من علّته ان يكون أيْس»؛ * **كَمَا يَكُونُ سَبْقُ لَيْسٍ واقِعِ** ، أى العدم المقابل الّذى يقال له العدم الزّمانى ، ***مُنْصَرِمٍ** ، أى منقطع ،**يُنْعَتُ** ــ خبر « يكون » ــ **بِالزَّمَانِى**، أى يستحقّ هذا الوَصف ، * **كَالطّبعِ** ، أى كحدوث الطبع ، **ذِى التّجْديد فى كُلّ آنٍ** بمقتضى الحركة الجَوهريّة.

حدوث * **دَهْرِىٌّ ــأبْدا**،أى أبداه **سَيِّدُ الأفاضِلِ**،وهوالسيدالمحقّق الدّامادالبارع فى الحكمة الحقّة،بحيث قيل له المعلّم الثالث ـ قدّس الله نفسه وروّح رمْسَه ـ. فهويقول بحدوث

العالم حُدوثاً دهرياً. وقد بسط القَول فيه بما لامزيد عليه ـ * **كَذَاكَ سَبْقُ الْعَدَمِ الْمُقَابِلِ** على وجُود الشئ * **بِسَابِقِيَّةٍ لَهُ**، أى للعدم، **فَكَيَّة**. * **لَكِنْ** مقابلة العدم وسبقه الانفكاكى **فِي السَّلْسِلَةِ الطُّولِيَّة**، بخلافها فى الحدوث الزّمانى، فانّهما فى السّلسلة العرضيّة.

ولنمهّد لبيان ذلك ثلاث مقدّمات: الأُولىٰ انّ كلّ مَوجود، فلوجوده وعاء أو ما يجرى مجراه. فوعاء السّيالات، كالحركات والمتحركات، هوالزّمان، سواء كان بنفسه أو باطرافه، من الآنات المفروضة الّتى هى أوعية الآنيات كالوصولات الى حدود المسافات. وماكان بنفسه اعمّ من ان يكون على وجه الانطباق، كالقطعيّات من الحركات، اولاعلى وجه الانطباق، كالتّوسّطيات منها. وما يجرى مجرى الوعاء للمفارقات النّورية هوالدهر. وهو كنفسها بسيط مجرد عن الكمّية والاتّصال والسّيلان ونحوها. ونسبته الى الزّمان نسبة الروح الى الجسد. ومايجرى مجرى الوعاء للحقّ وصفاته وأسمائه، هوالسّرمد.

الثّانية انّ للوجود بالاجمال سلسلتين طوليّة وعرضيّة. امّا الطّوليّة فبعد مبدئها، وهُو مَبدء المبادى وغاية الغايات، اللّاهُوت والجبروت والملكوت والنّاسوت. وامّا العرضيّة، فأعنى بها هنا عالم الاجسام الطبيعيّة.

الثّالثة انّ العدم فى احكامه تابع للوجود، مثل وحدته و كثرته وثباته وسيلانه ووعائه. فمنه زمانىّ ومنه دهرىّ ومنه سرمدىّ. وانّ راسم الاعدام فى الأذهان فقدكلّ مرتبةٍ مِن الوجود للأخرىٰ فى الموجودات العرضيّة، وفقدكلّ وجُوددان للوجُود العالى فى الموجودات الطوليّة.

فاذا تمهّد هذه، نقول: قول السيّد ـ قدّس سره ـ العالم حادث دهرىّ، معناه انّ عالم الملك مسبوق الوجود بالعدم الدهرى، لانّه مسبوق الوجود بوُجود الملكوت الذى وعاؤه الدّهر، سبقاً دهريّا. فكما انّ كلّ حدّ من هذه السلسلة العرضيّة وكل قطعة من زمانها عدم أو راسم عدمٍ لآخر منها وأُخرىٰ منه، كذلك كلّ مرتبة من السلسلة الطوليّة عدم او راسم عدم فى تلك المرتبة لاخرىٰ منها. فكما انّ العدم هنا واقعىّ، فكذلك

العدم هناك، لانّ الوجودات واقعيّة، وفى مرتبة كلّ عدم للآخر، بل كلّ عدم للآخر، وكلّ وعاء لوُجود وعاء بعينه لعدم تاليه وقرينه. وكما ان مقادير الحركات الدّوريّة هنا أزمنة، كذلك مدّ سَير نيّر النّور الحقيقى فى قوسَى النزول والصّعود، من مدار فلك وجودات تلك العوالم، ايّام ربوبيّة؛ كما قال تعالى: «وذكّرهم بايّام الله».

والحاصل انّ العالم، عنده، مَسبوق الوجود بالعدم الواقعىّ الدهرى، لا الزّمانى المَوهُوم، كما يقول المتكلّم، ولا العدم المجامع الّتى فى مرتبة المهيّة فقط، كما ينسب الى بعض الفلاسفه.

* **وَالْحَادِثُ الإسْمى الّذِى** هو **مُصْطَلَحِى**، أى مما اصطلحت انا عليه، * **أنْ رَسْمٌ اسْمٌ جَا** ــ بالقصر للضّرورة ــ **حَديثٌ**، أى جديد، اذ «كان الله ولم يكن معه شيء»، ولا اسم ولا رَسم ولا صفة ولا تعيّن، فحدّث وجدّد، من المَرتبة الأحديّة، الأسماء والرُّسوم. وكما انّ كلّما جاء من اسم ورَسم، حديث لم يكن فكان، كذلك مَطْموس **مُنْمَحِى** عند مصير الكلّ الى الملك الديّان؛ كما قال سيّد الأولياء على: «كمال الاخلاص نفى الصّفات عنه».

وهذا الاصطلاح اخذتها من الكلام الالهى: «إن هى الّا أسماء سمّيتموها أنتم و آباؤكم ما انزل الله بها مِن سُلطان»، ومن كلام امير المؤمنين وسيّد الموحّدين على عليه السلام: «تَوحيده تمييزه عَن خلقه؛ وحكم التمييز بَينونة صفة، لا بَينونة عزلة»؛ كما قلنا: * **تَبَايُنُ الْوَصْفِيّ، لا التّبَاين الْعَزلى أثَر**، أى روى * **مِمَّنْ لِعَقْلٍ كَأبينَا لِلْبَشَر**، أى ممّن عقله فى التاصّل والكليّة بالنّسبة الى العقول فى الفرعيّة والجزئية، كابينا آدم بالنسبة الى الأجساد البشريّة. فهو، صلوات الله عليه، أبُو العقول والأرواح، كما انّ آدم عليه السلام ابو الأجساد والأشباح. ونعم ماقيل:

وانّى، وان كنت ابن آدم صورةً فلى فيه معنىً شاهدٌ بابوّتى

* **فَالْحَقّ قَدْ كَانَ وَلا كَونَ لِشَى * كَمَا سيُطْوى الْكُلُّ بِالقَاهِرِ طَىّ**

تقرير وتثبيت للمقام، واشارة الى انّ البَداية والنّهاية واحد، والى انّ الطىّ باسمه

القاهر، كما انّ النّشر بالأسماء المناسبة له، كالمبدئ، المبدع، المنشئ، المكوّن، كما هو طريقة العرفاء.

*فَذِى – اسم الاشارة – **الحُدوثات الّتى مرّت جُمَع** – تاكيد لـ«ذى» – *لِمَا سِوَى ذِى، أى صاحب، **الأمْرِ**، أى عالم المجرّدات **والخلق**، أى عالم الأجسام والجسمانيّات، **تقَع**، أى المجموع للمجموع. فلاينافى أن يكون للبعض، وهوعالم الخلق، مجموع تلك الحُدوثات، حتّى الزّمانىّ الذى ماوصل إليه كثير من أهل النظر لمجموعه، بحيث لايلزم الامساك عن الجود عليه تعالى.

بيانه انّا سنُبرهِن على اثبات الحركة الجَوهريّة، وانّ طبائع العالم، فلكيّة أو عنصريّة، متبدّلة ذاتاً، سيّالة جَوهراً، وأعراضها تابعة لها فى التجدّد وقابلها، متّحدة معها فى التّحصل اتّحاد الجنس مع الفَصل، سيّال بسيلانها. فالتغير لاينسحب حكمه على صفات العالم فقط، بل على ذواتها ايضاً. والشىءُ السيّال، كلّ حدّ يلحظ منه مَحْفُوفٌ بالعدمَين، سابق ولاحق، وهما سيّالان زمانيّان، لان وعائهما وعاء الوجودين المكتنفين به، وهذان الوجودان سيّالان. وقَد عرفت انّ وعاء السيّالات زمان. فذلك الحدّ مَسبوق الوجود بالعدم الزّمانى. وهكذا فى اجزاء ذلك الحدّ، واجزاء اجزائه. وهكذا فيما يلى ذلك الحدّ من الطّرفين، وما يلى مايليه. ففى كلّ حدّ من حُدود الطبائع السيّالة لاصحّة لسَلب المَسبوقيّة بالعدم الزّمانى. وكذا فى الكلّ المجموعى، اذ لاوجود له سوى وُجُود الأجزاء، ولاسيّما فى الممتدّات القارّة والغَير القارّة، المتوافقة الأجزاءِ، والموافقة للكل فى الحدّ والإسم. فحكمه حكمها. وكذا فى الكلّى الطبيعى منها، اذلاوجود له سوى وجود الأشخاص. ولذا قلنا: *جُزئيّةٌ وكُلّيّةٌ. ويمكن أن يقرءكلّ واحد منها مضافاً الى الضمير، على ان يكون بدل تفصيل ممّا سوى، **جُزءٌ وكُلّ**.

ولمّا كان لقائل أن يقول: يلزم، بناء على التّبدل الذّاتى، أن يكون كلّ طبيعة وكلّ صورة نَوعيّة ذواتاً متخالفة، قلنا: * **وكانَ حِفْظُ كُلّ نوْعٍ**، سيّال بالذّات والصّفات، **بِالْمُثُل** النّوريّة، كما انّ حفظ كلّ بدن شخصىّ انسانىّ ووحدته وثباته،

مع تبدّله بالتحلّل شيئاً فشيئاً، بالنّفُوس النّاطقة. فهذه الأنواع المتبدلة، لمّا اتّصل كلّ منها باشراق صاحبه الواحد البسيط الثّابت على حالة واحدة الّذى هو كروح وهذا
٣ لجسده، أو كمعنى وهذا كصُورته وعبارته، أو كأصل غَير مخالط وهذا فرعه، «والله من ورائهم محيط»، لاجرم حفظت وحدته وثباته بذلك الاشراق.

غُرَرٌ فِى ذِكْرِ الْأَقْوَالِ فِى مُرَجِّحِ حُدُوْثِ الْعَالَمِ فِيْمَا لَايَزَالُ

* **مُرَجّحُ الْحُدوثِ**، أى حدوث العالم، ومخصّصه بوقت مخصوص، **ذَاتُ الوَقْتِ** ونفسه، **اذْ * لاوقْتَ قَبْلَه.** **وذا القول الْكَعْبِىّ** من المتكلمين **اتّخَذ** وارتضاه. وفيه انّا ننقل الكلام الى نفس الوقت: لم وقع فيما لايزال، وعلّته فيما لم يزل؟.

* **وقِيلَ** — القائل هوالمعتزلى — انّ المرجح **عِلْمُ رَبّنَا** تعالى وتقدّس **بِالأصْلَح**، أى بانّ الأصلح بحال العالم ايقاعه فيما لايزال. وفيه انّه: ايّة مصلحة فى امساك الفَيْض والجود عنه بمالانهاية له ؟

* **والأشْعَرىُّ النّافِ** — مبتدأ وخبر — **لِلْمُرَجِّح**، لقَوله بجواز تخلّف المعلول عن العلّة التّامّة، بل لاعلّية ومعلوليّة عنده، وترتّب المعاليل على العلّات بمحض جَرى العادة. وبشاعة هذا القَول ممّا لايحتاج الى البيان .

* **وعِنْدَنَا الْحُدوثُ ذاتِى**، اذ قد عرفت انّ الحدوث والتجدّد طبيعىّ وذاتىّ للعالم الطبيعى، **ولا * شَىْءَ مِنَ الذّاتِىّ جَامُعَلّلا** فلامخصص للحدوث .

غُرَرٌ فِى أَقْسَام السَّبْقِ وَهِىَ ثَمَانِيَةٌ

وينقسم مقابلاه أيضاً بحسب انقسامه بلاتفاوت. ولذا لم نتعرض لهما. ولمّا كان التّقدّم والتّأخّر مأخوذَين فى مفهوم القدم والحُدوث، وهما على انحاءٍ، أردفنا مبحثه بمبحثه.

*السّبْقُ منْهُ مَا زَمَانِيّاً كُشِفَ. وهذا من أقسام السبق. هوالسّبق الانفكاكى فى الوجود، سواء كان السّابق واللّاحق غير مُجتمعين بالذّات، كالأزمنة، أو بالعرض كالزّمانيّات.

*ومِنهُ السّبْقُ بِالرُّتْبَةِ، أى بالتّرتيب.

ثُمّ منه السّبق بِالشّرَف، كتقدّم الفاضل على المَفضول.

*ومنه السّبْقُ بِالطّبْعِ، وهو تقدّم العلّة النّاقصة على المعلول.

وَمنه السّبق بِالْعِلّيّةِ، وهو تقدّم العلّة التّامّة على المعلول. وهى لاتنفكّ عن المعلول. ولكن العقل يحكم بأنّ الوُجود حاصلٌ للمعلول من العلّة، ولاعكس. فيقول: تحرّكت اليد فتحرّك المفتاح، بتخلّل الفاء.

*ثُمّ منه السّبق الّذى يُقَالُ لَهُ السّبقُ بِالْمَهِيّة والسّبق بالتّجوهر، وهو تقدّم علل القوام على المَعلول فى نفس شيئيّة المهيّة وجَوهرالذّات، كتَقدّم الجنس والفَصل على النّوع، والمهيّة على لازمها، والمهيّة على الوُجود عند بعض.

*والسّبْقُ بِالذّات هُوَ الّذ كَان عَمّ، أى لَيْس قسماً على حدة من السّبق، بل هو القدر المشترك الذى * بِذى الثّلثَة الأخِيرة، أعنى ما بالطبع وبالعلّيّة وبالمهيّة انْقَسَم، فى المشهور.

ثمّ من السّبق قسم آخر، وهو انّه * بِالذّاتِ إنْ شَىءٌ بَدا وبِالْعَرض * لاثْنَيْنِ على سبيل التّوزيع، أى، انْ ظهر حكم لواحد من شيئين بالذّات ولآخرمنهما

بالعرض. كالحركة بالنّسبة الى السّفينة وجالسها، **فحينئذٍ سَبْقٌ بِالْحَقيقَةِ انْتَهَض.** وهذا المسمّى بالسّبق بالحقيقة قد زاده صدر المتألهين ـ قدّس سرّه ـ . وهُو غَير جميع الأقسام ، اذ فى الكلّ ، كلّ من المتقدّم والمتأخّر متّصف بالملاك بالحقيقة ، ولا صحّة لسَلب الاتّصاف من المتأخّر. وفيه قد اعتبر أن يكون اتّصاف المتأخّر بالملاك مجازاً ، من باب الوَصف بحال المتعلّق ، ويكون السّلب صحيحاً ، كسَبْق الوجود على المهيّة، على المذهب المنصور. فانّ التحقّق ثابت للوجود بالحقيقة، وللمهيّة بالمجاز وبالعرض.

* **والسّبْق** حال كونه **فَكّيّاً** ، كالزّمانى ، ولكن انفكاكه **يَجِي طُولِيّا** ، لا عرضيّا، كمامرّ . * **سُمّي دهْريّاً وسَرمَديّا.** هذا قسم آخر من السّبق ، قد زاده السيّد المحقق الدّاماد ـ قدّس سرّه ـ وهو غَير السّوابق ، اذ فى الكلّ غَير الزّمانى ، المتقدّم والمتأخّر مجتمعان فى الوجود ، أو غَير آبييَن عن الاجتماع ، وفيه اعتبر الانفكاك ، لا على وجه مُعتبر فى الزّمانى. اذا عرفت هذا، عرفت انّ قدح المحقّق اللاهيجى ـ رحمة الله عليه ـ فيه مَقدوحٌ ، بشرط الرّجُوع الى ماذكرته فى بيان الحدوث الدّهرى.

غُرَرٌ فِى بَعْضِ أَحْكَامِ الْأَقْسَام

* **وَلا اجْتِمَاعَ فِي** السّبق **الزّمَانِيِّ** بنحو الامتداد السّيلانى **وَمَا** أى سَبْق * **بِرُتْبَةٍ ، طَبْعاً** ، وهوالسّبق بالرّتبة العقليّة ، **وَوضعاً** ، وهوالسّبق بالرّتبة الحسّية، **قُسِّمَا** * **وَأَوّلٌ** ، أى ما بالتّرتيب الطبيعى ، **كَالْجِسْمِ وَالْحَيْوانِ** ، وهكذا فىالأنواع والأجناس المترتبة من اية مقولة كانت . * **وَالثّانِ** ، أى مابالترتيب الوَضعى **كَالتَّرْتِيبْ فِي الْمَكَانِ** ، كتقدّم الامام على المأموم. * **وَالسّبْقُ بِالطّبْعِ وَبِالتّجَوْهُرِ** * **كَاثْنَيْنِ** ، أى كما فى اثنين، **وَالْوَاحِدِ مِنْهُ** أى من الإثنين **اعْتَبِرِ** — بصيغة الأمر . وفيه اشارة الى اجتماع هذين القسمين من السّبق هنا . فان اعتبرالوجود فىالواحد والأثنين، وانّ الواحد علّة ناقصة بوُجوده لوُجود الإثنين ، فالسّبق بالطّبع. وان اعتبرنَفْس شيئيّة مفهومها والتيام هذا المَفهوم المركّب من هذا المَفهوم البسيط، فالسّبق بالتجوهر.

غُرَرٌ فِى تَعْيِينِ مَافِيهِ التَّقَدُّمُ فِى كُلٍّ وَاحِدٍ مِنْهَا

وهوالمسمّى عندهم بالملاك. وهومشترك بَين المتقدّم والمتأخّر، ويكون منه شيء للمتقدّم وليس للمتأخّر، ولكن ليس للمتأخّر منه شيء الّا وهوحاصل للمتقدّم.

* **مِلاكُهُ**، أى ملاك السّبق، هوالانتساب الى **الزّمَانِ فِي** السّبق **الزّمَانِي**، سواء كان فى نَفس الزّمان، أو فى الشّيء الزّمانى. * **وَ** الانتساب الى **الْمَبْدءِ الْمَحْدُودِ خُذْ ملاكاً لِثانِي**، أى السّبق بالرتبة، كصدرالمجلس فى السّبق بالرّتبة الحسية، أو كالشّخص أو الجنس العالى فى السّبق بالرتبة العقليّة. * **فِي** السّبق **الشّرفِي**، الملاك هو **الْفَضْلُ** والمزيّة. **وفِي** السّبق **الطّبيعى**، الملاك * **وُجُودٌ**. والملاك هو **الوُجُوبُ فِي** السّبق **الْعِلّى** * **فِيسادِسٍ**، وهوالسّبق بالتجوهر: **تَقَرّرَ الشّيء** وقوامه **مِزا** للملاك — مؤكّد بالنّون الخفيفة — * **فِيالسّابعِ**، وهوالسّبق بالحقيقة، الملاك هو **الْكَوْنُ وَلَوْ تَجَوُّزاً**، أى مطلق الكون، سواء كان بالحقيقة أو بالمجاز، حتّى يكون مشتركاً بين المتقدّم والمتأخّر بهذا النحو. * **فِيالثّامِنِ**، وهوالسّبق الدّهرى والسّرمدى، الملاك **هوالْكَوْنُ بِمَتْنِ الواقِعِ** وحاق الأعيان * **وفِي وِعَاءِ الدّهْرِ** — الاضافة بيانيّة — **لِلْبَدائِعِ**، أى وعاء الدّهر مخصوص بالمبدعات، بخلاف العبارة الأُولى أعنى «متن الواقع» فانّه يشمل السّرمدى.

قال السيّد ـ قدّس سرّه ـ فى القبسات: «واذ تبيّن انّ الوُجود الاصيل فى مَتن الأعيان عَين مهيّة البارى الحقّ ونَفْس حقيقته، فالمرتبة العقليّة وحاق الوجود العَينى هناك واحد، وموجوديّته سُبحانه فى حاق كبد الأعيان ومَتن خارج الأذهان، هى بعينها المرتبة العقلية لذاته الحقّة من كلّ جهة. فالمَوجوديّة المتأصّلة فى حاقّ الأعيان ومَتن الخارج فى العالم الرّبوبى، بمَنزلة مَرتبة ذات الانسان ومهيّة العقل مثلاً، من حيث هى هى فى عالم الامكان. فاذن تأخّر العالم عن المَرتبة العقليّة لذاته الحقّة، جلّ سُلطانه،

تأخّرا بالمعلوليّة ، هو بعينه التأخّر الانفكاكى عنه سُبحانه ، بحسب وجوده سبحانه فى حاقّ الأعيان » .

ثمّ قال: « وليس يصحّ أن يقاس ماهُنالك بالشمس وشعاعِها وما بينهما من التقدّم والتأخّر بالذّات بحسب المرتبة العقليّة ، والمعيّة فى الوُجود بحسب متن الأعيان كما تموربه الالسن مَوراً، وتفور به الافواه فوراً، لما قد دريت انّ المرتبة العقليّة لذات الشّمس بماهى هى لَيسَت بعينها هى الوجود فى مَتن الأعيان ، كما هوسبيل الأمر فى العالم الرّبوبى . وكذلك الأمر فى حركة اليدوحركة المفتاح ، مثلاً. فاخفض جناح عقلك للحق ولا تكونَنّ من الجاهلين » انتهى.

الفريدة الرّابعة
فى
الفعل والقوّة

غُرَرٌ فِى أَقْسَامِهِمَا

* **عَلَى صُنُوفٍ قُوَّةٌ قَدْ وَرَدَتْ**، نذكر بعضها الّذى هو اكثر تداولاً بينهم. * **مِنْهَا** الصنف **الّذى** هو **مُقَابِلَ الْفِعْلِ ثَبَتْ**، كما يقال: الهيولى أمر بالقوّة. * **كَذَا** منها الصّنف **الّذى يُقَابِلُ الضَّعْفَ**، كما يقال: الواجب تعالىٰ فوق مالايتناهى قوّةً. وبهذا المعنى يطلق على الكيفيّات الاستعداديّة القوّة واللّاقوّة، وَ كذا منها **مَا** أى صنف، * **يَكُونُ مَبْدَءَ التّغَيُّرِ** فى شىء آخر، من حَيث هو آخر، **اعْلَمَا**. وبهذا المعنى تطلق على مبادى الآثار، كقوى النّفس وغَيرها.

* **وَقُوَّةٌ إمّا بَدَتْ مُنْفَعِلَة** * **لِشَىءٍ** واحد، كمادة الفلك، حيث تقبل أمراً واحداً، هو الحركة الوضعيّة؛ **أو أشْيَاء** محدودة، كالقوّة الانفعالية فى الحيوان، أو غير متناهية كقوّة الهيولى الاُولى؛ **وَإمّا فَاعِلَة** لشىء واحد أو اشياء متناهية، كالقوّة الفاعلة فى الفلك والحيوان، أو غير متناهية، كالقوّة الفاعلة الواجبة القديرة على كلّ شىء.

نريد ان نقسم القوّة الفاعلة بانّها امّا مبدء أفعال، وامّا مبدء فعل واحد؛ والاوّل امّا مع الشعور او عديمه؛ والثّانى ايضاً امّا مع الشّعور أو عديمه. ثم العديم من الثّانى امّا متقوّم بالمحلّ، أو مقوّم له؛ والمقوّم امّا فى البسيط، أو فى المركّب. فقلنا: * **فَمَبْدَءُ الأفْعَالِ قَدْ تَخَالَفَتْ** — حال من «الأفعال» — * **عَدِيمَ دَرْكٍ** — حال من المبتدا — **قُوَّةٌ** — خبر المبتدا — **لِمَا نَبَتْ**، أى نباتيّة. * **وَمَعَ** كَون مبدء الأفعال ذا **شُعُورٍ**، فتلك القوّة **قُدرَةُ الْحَيْوانِ سِمْ**؛ * **بِصِحَّةِ الْفِعْلِ وَصِحّة تَرْكِهِ رُسِمِ** القدرة. والتذكير لأجل التعبير بالمبدء. وقد اشرنا الى انّ هذا الرّسم لقدرة الحيوان، كما صرّح به الشّيخ، لا لقدرة الواجب تعالى، خلافا للمتكلمين.

* **وَمبْدَءُ** الفعل **الْوَاحِدِ إنْ لَمْ يَعْدِ مَا** — مؤكد بالنّون الخفيفة، كقَوله: «يحسبه

الجاهل مالم يعلم»- * **بِفِعْلِهِ**، متعلّق بقولنا: **الشُّعُور، ذا نَفْسُ السَّمَا**، فانّها مصدر للفعل على وتيرة واحدة . * **إنْ يَعْدِمِ** مبدء الواحد **الدَّرْكَ وقَوَّمَ الْمَحَلَّ** ، فهو * **طَبيعَةٌ، إنْ فِي** المحل **الْبَسيطِ**، كالماء **قَدْ حَصَلَ** . * **وَ** ذلك المبدء المقوّم **صُورَةٌ نَوْعِيَّةٌ إذا انْفَرَضَ** * **مُرَكَّباً**، أى فى مركّب، أوفرض المحلّ مُركّباً. **وَدُونَ تَقْويمٍ** من ذلك المبدء للمحل، بل يكون متقوّماً به، **فهو عَرَضٌ** . فالحرارة ، مثلاً ، من حيث انّها مبدء التّسخّن فى آخر، قوّة . * **فَتِلْكَ** المبادى المقارنة للمواد، ولو بنحو التعلّق ، **مَعَ** مبادى **مُفارِقِي الْمَواد** كلّية، * **كُلٌّ جُنُودُ مَبْدَءِ الْمَبادى** تعالى شأنه.

ولمّا ذكرنا انّ صحّة الصّدور واللّاصدور تفسير لقدرة الحيوان ، أردنا أن نذكر ماهو المعتبر فى القدرة مطلقا ، حتى يشمل قدرةالواجب بالذّات الّذى هوواجب الوجود من جميع الجهات . فقلنا: * **لِلْقُدْرَةِ انْسِبْ قُوَّةً فِعْلِيَّةً** ، أى القوة المؤثّرة، * **إنْ قَارَنَت** القوّة **بِالْعِلْمِ وَالْمَشيَّةِ** . فالمعتبر فى القدرة مطلقا اصدار الفعل عن علم ومشيّة، كما قال الحكماء: «القادر هوالّذى ، ان شاء فعل ، و إن لم يشأ لم يفعل» . وامّا الصحّة والامكان وانفكاك الفعل ، فغير معتبرين فيها.

* **لِلْقُدرةِ السَّبْقُ عَلَى الْفِعْلِ . وَقَدْ** * **قيلَ** . القائل هو الأشعرى ، لها **مَعيّةٌ** بالفعل. **وَلَيْسَ** هذا هوالقول **الْمُعْتَمَدَ** عليه ، لتكليف الكافر ، ولزوم احد المحالين: امّا قدم العالم ، وامّا حدوث قدرةالله تعالى[1]، وغير ذلك.

* **لِلْقُوَّةِ** الّتى هى مقابلة للفعل **السَّبْقُ زَمَانِيّاً** على الفعل. و بالحقيقة هذا السّبق لفرد فرد منها على فرد فرد منه بالتّعاقب والتّناوب **كَمَا** * **فِعْلٌ عَلَيْهَا مُطْلَقاً** ـ صفة مفعول مطلق محذوف لقولنا : **تَقَدَّمَا** ، أى تقدّم الفعل على القوّة بجميع أنحاء التقدّم من الذّاتى والزّمانى والشرفى وغيرها.

الفريدة الخامسة

فى

المهية و لواحقها

غُرَرٌ فی تَعْرِیْفِهَا وَبَعْضِ أَحْکَامِهَا

* **مَاقِیْلَ**، أی حمل علی الشیء ، فالشیء مَعلوم من سیاق المقام ، **فِیجَوابِ مَا الْحَقِیقَةِ** * **مَهیّةٌ** للشیء . وقد احترزنا بـ«ما الحقیقة» عن « ما الشّارحة » فانّ ما یقال فی جوابها لَیس مهیّة ، بل هوشرح الاسم . وبالفارسیّة : مٰهیّت پاسخ پُرسش از گوهرشیٔ است ، وشرح اسم پاسخ پرسش نخستین است.

والمطالب ستّة . وبعضهم ، وإن زادوا علیها ، لکن اسّهاهی مطلبا ، «ما» الشّارحة والحقیقیّة ، ومطلبا« هل» البسیطة والمرکبة ، ومطلبا « لم » الثبوت والاثبات، وفی منظومتی فی المنطق الّتی فی نیّتی اتمامها ، ان ساعدنی التّوفیق ، ذکرت المطالب بقولی: (نظم) .

اسّ المَطالب ثلثةٌ عُلِم   مطلب «ما »مطلب «هل » مطلب «لم »
فما هُو الشّارح والحقیقی   و ذو اشتباك مَع «هل » انیق
و «هل» بسیطاً و مُرکّباً ثبت   لِمیّةً ثُبوتاً اثباتاً حوَت
الَیْه آلت ما فریق اثبتا   مطلب«ایّ»«این» «کیف» «کم »« متی»
وفی کثیر کان «ماهو » «لمهو »   کما یکون «ماهو » « هلهو » انتبهوا
والانخسافُ الاوّل یُناسِبُ   و فی وُجودی اتّحد المطالب

والمهیّة مشتقّة عن«مّاهو » ، والیاء للنّسبة .

وَالذّاتُ وَالْحَقِیقَةَ، أی کلّ واحد منهما، * **قِیلَتْ عَلَیْهَا** ، أی علی المهیّة، **مَعَ وُجُودٍ خَارجی**. فلایقال ذات العَنقاء وحقیقتها، بل مهیّتها . فان المهیّة اعمّ منهما. لکن ربّما لایراعی هذا الفرق فیستعمل کلّ بمعنی.

* **وکُلُّهَا الْمَعْقُول ثَانیاً یَجی**، اذ مَعلومٌ انّه لَیْس فی السّواد أمر یحاذی کونه مهیّة مطلقة ، أو ذاتاً وحقیقة مطلقتَین ، وراء المهیّة الخاصّة أعنی اللّون القابض لنُورالبصر .

* **وَلَيْسَتْ**، أی المهيّة، **إلّا هِيَ مِنْ حَيْثُ هِيَه** — الهاء للسّكت، كقوله تعالى: «وما أدريك ماهيه» — أی لَيست كلّ مهيّة من حيث نفسها الّا نفسها، لاموجودة ولامعدومة، ولاواحدة ولاكثيرة، ولاكلّية ولاجزئيّة، ولاغَيرها. فكما انّ الوجود والعدم لَيس احدهما عين الآخر ولاجزئه، بل الوجود وُجودٌ والعدم عدم، كذلك كلّ واحد منها بالنّسبة الى السّواد، مثلاً.

* **مَرْتَبَةً** — مفعول فيه لمشتق بعده — **نَقَائِضُ مُنْتَفِيَة**. وارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز، لانّ معناه انّ كلّ واحد منها لَيس عيناً للمهيّة ولاجزء منها، وان لم يخل عن احدهما فى الواقع، على ان نقيض الكتابة فى المرتبة عدم الكتابة فى المرتبة، على ان يكون الظرف قيداً للمنفى لاللنفى، كما قُلنا: * **وَالْكَوْنُ**، أی كَون شیء، **فِي تِلْكَ** المرتبة **انْتِفَا الْمُقَيَّد** — بالاضافة — * **نَقِيضُهُ**، لان نقيض كلّ شیءٍ رفعه، **دُونَ انْتِفا مُقَيَّدٍ** — بالتّوصيف — فاذا كذب ثبوت الصّفة فى تلك المرتبة، صدق سَلب الصّفة الّتى فى تلك المَرتبة، لانّه نقيضه، وان كذب ايضاً سلب الصفة الّذى فى تلك المرتبة اذ لَيس نقيضه. فما هما نقيضان لم يرتفعا، وما ارتفعا لَيسا نقيضين.

* **وَقَدِّمَنْ سَلْباً عَلَى الْحَيْثِيَّة**، فقل: «لَيس الانسان، من حَيث هُو انسان، بكاتب ولا لاكاتب، وبواحد ولا لاواحد» وهكذا، لا أن يقال: «الانسان، من حَيث هو، لَيس بكذا وكذا»، * **حَتَّى يَعُمَّ** السّلب، لأجل التقديم، **عَارِضَ الْمَهِيَّة** نَفسها، ولايختصّ بعارض وُجودها. بيان ذلك انّ للمهيّة، بالقياس الى عوارضها، حالتَين: احديها عدم الاتّصاف بها ولابنقائضها، حين اخذ المهيّة من حَيث هى، كما فى العوارض التى تعرضها بشرط الوجُود، كالكتابة، والحركة، ونحوهما. والاخرىٰ الاتّصاف بها، حين ما اخذت كذلك، كما فى العوارض الّتى تلحقها مع الوُجود، لابشرط الوجُود، كالوجُود، والوحدة، والامكان، ونحوها. فالمهيّة، بالقياس الى عوارض الوجود، تخلو عن الطرفين فى مرتبة من نفس الأمر، وهى مرتبة ذاتها، وامّا بالقياس الى عوارض نفسها، فانّها، وان لم تخل عن احد الطرفين، لكن لَيست حيثيّة نفسها حيثيّة

ذلكَ العارض. فالتّقديم الّذى شرطوه انّما هوبالقياس الى عارض المهيّة نفسها، اذالخلوّ عن عارض الوجود وعن مقابله جائز. فاذا قلت: «الانسان من حيث هو لَيس بموجود»، يصير الحيثيّة جزء الموضوع، لامن تتمة المحمول، فلايتوجه النفى الى الوجود بنحوخاص، أى وجود يكون عيناً أوجزءً له، بل الى الوجود مطلقاً، فيلزم ان يكون الانسان، من حيث هو، أى نَفسه، خالياً عن الوجُود مطلقا، ونَفسه نَفسه. وهو باطل، بخلاف ما اذا قلت بالعكس. ***فَانْفِ بِهِ***، أى بالتقديم او بالسّلب، ***الْوُجُودَ ذا التَّقْيِيد***، أى لَيس الانسان، فى مرتبة ذاته مَوجوداً من حيث هو، بأن يكون عَيناً أو جزء له، ***لا* مُطْلَقَهُ***، أى مطلق الوجود، ولَو بنحو الاتّصاف من قبل الغَير. ***وَاتَّخِذَنْهُ*** — مؤكّدٌ بالنّون الخفيفة — ***مَثَلاً***. فاجره فى الوحدة فقدّم السّلب وانف الوحدة الّتى من حَيث نَفْس المهيّة لامطلقها، وهكذا. وقَد يقال فى فائدة تقديم السّلب غير ذلك. وما ذكرنا أولى.

والسّلْبَ فى قَولك: «المهيّة لَيْسَت مِن حَيث هى كذا»، ***خُذْهُ سَالِباً مُحَصَّلاً*** لاموجباً عدوليّا، حتّى يقتضى وجُود المَوضوع، اذ فى ملاحظة المهيّة من حيث هى لاوُجود بعد. ***وَلا اقْتِضَا شيء شيئاً لَيْسَ اقْتِضا مَا قَابَلا***، أى مقابله، حتّى يتوهّم انّ المهيّة، اذا لم تكن فى مرتبة ذاتها مَوجودة، فهى فيها معدومة، واذا لم تكن واحدة، كانت كثيرة وهكذا.

غُرَرٌ فِى اعْتِبَارَاتِ الْمَهِيَّة

التى لايخلو عنها مهيّة من المهيّات . بل تجرى فى الوجود ، عند أهل الذّوق . وقد اقتفينا نحن أثرهم فى كثير من المواضع. فالمهيّة * **مَخْلُوطَةٌ و مُطْلَقَةٌ و مُجَرَّدَةٌ** * **عِنْدَ اعْتِبَارَاتٍ عَلَيْهَا** ؛ أى على المهيّة ، **مُورَدَة** * **مِنْ** — بيان للاعتبارات — **لابِشَرْطٍ** . ناظر الى المُطلقة . **وكَذا بِشَرْطِ شَيءٍ** ، ناظر الى المخلوطة، * **ومَعْنِيَيْ بِشَرْطِ لا** ، ناظر الى المجرّدة ، **اسْتَمِعْ إلَيَّ** . * **فَاوَّلٌ**. أى اوّل معنيى بشرط لا . **حَذْفُ جَمِيعِ مَاعَدا** . حتّى الوجُود خارجاً أو ذهناً . وهذا هوالمستعمل فى مباحث المهيّة ، مقابلا للمُطلقة والمَخلوطة . وحَيث اعتبر تجرّده عَن جميع ماعداه ، فلاوجُود للمهيّة المجردة فى الذّهن فضلا عن الخارج ، فان قلت: فكيف تكون من الاعتبارات الذهنيّة ؟ قلتُ: هذا نظير شبهة المعدوم المطلق . وتقسيم المَوجود الى الثّابت فى الذّهن واللّاثابت فيه. وقَد مرّ دفعها ؛ فتذكر . * **وَالثّانِ** من معنيى بشرط لا أن تؤخذ المهيّة وحدها بحَيث ، لَوقارنها شىء ، اعتبر لا من حيث هو داخل فيها ، بل من حيث هو أمر زائد عليها ، وقَد حصَل منهما مجموع لايصدق هى عليه بهذا الاعتبار ، **كَالْحَيْوانِ . مأخوذاً مادة وجُزء قَدْبدا.**

كما قال الشيخ : انّ المهيّة قَد يؤخذ بشرط لاشىء ، بان يتصوّر معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده، بحيث يكون كلّ مايقارنه زائداً عليه، فيكون جُزء لذلك المجموع . مادّة له ، متقدّماً عليه فى الوجُودين ، فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحَمل، وهوالاتّحاد فى الوجود . وقد تؤخذ لابشرط ، بأن يتصور معناها مع تجويز كونه وحده و كَونه لاوَحده ، بأن يقترن مع شىء آخر، فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده. والمهيّة المأخوذة كذلك قد تكون غَير متحصّلة بنَفسها فى الواقع ، بل يكون أمراً محتملاً للمقوليّة على أشياء مختلفة المهيّات . وانّما يتحصّل بما ينضاف اليها ، فيتخصّص به، ويصير

بعيّنها أحد تلك الأشياء فيكون جنساً، والمنضاف اليه الّذى قوّمه وجعله احد تلك الاشياء فصلاً. وقد تكون متحصّلة فى ذاتها، غير متحصّلة باعتبار انضياف امور اليها.

* **وَلابِشَرطٍ** أيضاً **كانَ لاثنَيْنِ نُمِى** * **مِنْ** ـ بيان لهما ـ **اوّلٍ قِسْمٍ**، وهو المقيّد باللّابشرطيّة **ومن ثانٍ مَقْسَمٍ** للأوّل وللآخرين، وهو غير مقيّد بشىء، ولو باللّابشرطيّة، فهو كمطلق الوُجود المنقسم الى الوجود المطلق والوجود المقيّد. * **وَهُوَ**، أى الثّانى، **بِكُلّى طَبيعى وُصِف**، لا الأوّل، وإن وقع فى بعض العبارات، لانّه أمر عقلىّ، لا وجود له فى الخارج. * **وكَونُهُ**، أى وجوده. **مِنْ كَونِ**، أى وجود، **قِسْمَيْهِ**، أعنى المهيّة بشرط شىء والمهيّة بشرط لا بالمعنى الثانى، فانّه المادة، والمادّة، وخصوصاً الثّانية، موجودة، **كُشِفَ**. وكيف يكون قسم الشىء موجوداً ومقسمه غير موجود، والقسم هو المقسم بعينه مع انضمام قيد، و بينهما الحمل مواطاة، وهو الاتّحاد فى الوجود؟ وهذا النّحو من الاستدلال على وجود الطبيعى أوْلى وأخف مؤنة ممّا هو المشهور من انّه جُزء للشخص، والشخص موجود. وجزء الموجود موجُود، كما لايخفى على الفطن العارف بالحقائق.

ولمّا ذكرنا انّ الطبيعى موجود، وهو المهيّة وهى موجودة بالعرض، والوجود واسطة فى العروض، بالنسبة اليها لا واسطة فى الثبوت اردنا أنْ نبين أنّ الطبيعىّ موجود بالعرض. * **وَتَشَخُّصُهُ واسِطَةُ العُروضِ لَهُ**، فى باب اتّصافه بالوجود، فانّ التشخّص هو الوجود فى الحقيقة. وقد علمت انّ التّحقق للوجود أوّلاً وبالذّات، وللمهيّة ثانياً وبالعرض.

ولمّا ذكرنا أنّ الشخص واسطة فى العروض، وهى أن يكون مناط لاتّصاف ذى الواسطة بشىء بالعرض، و اتّصاف نفسها به بالذّات، وكانتْ على أنحاء، وفى بعضها صحّة السّلب ظاهرة، كما فى حركة السّفينة وحركة جالسها، وفى بعضها خفيّة، كما فى أبيضيّة الجسم وأبيضيّة البياض، وفى بعضها أخفى، * **كَالْجِنْسِ**، فى باب التحصّل، **حَيْثُ** ـ تعليلى ـ **الْفَصلُ جَا**، ذلك الفصل، **مُحَصِّلَه**، أى محصّلا لذلك الجنس، حيث ان لا مرتبة له فى التّحقّق يكون فيه خالياً عن تحقّق الفصل، لفناءِ كلّ جنس فى فصله،

ولاسيّما فى البسائط، وكلّ مبهم فى معيّنه ، اشرنا الى أنّ الوساطة فى العُروض فى الطبيعى وتشخصه،والمهيّة و وجودها من هذا القبيل . فصحـّة سَلب التحقـّق والتحصّل هنا بالنّظر الدقيق البرهانى، بل باعانة من الذّوق العرفانى. وامّا بعد التنزّل، فالتّحقق لذى الواسطة هنا حقيقى . وصحّة السّلب منتفية ، لانّ فنـاء المهيّة فى الوُجود أشدّ من فناء الجنس فى فصله ، فتحقـّقها به أشدّ من تحقـّقه به .

* **ذُوالْكَوْنِ** ،أى ذوالوجود **ذاتٌ مَالَهُ الْكُلّيَّة * ذِهْناً فَحَسْبُ**،**وَهِيَ**، أى الذّات ، **الْمهيّة** . يعنى المحكوم بالوجود ذات الكلّى الطبيعى ونفس الطبيعة الّتى عرضها الكلّية فى الذّهن . ومعلوم أنّ الكلّى الطّبيعى نفس المعروض، والمهيّة الّتى هى لاكلّية ولاجزئيّة .

* **إنْ جُزْءَ فَرْدٍ تَصِفْهُ** ،أى ان تسمع الطبيعى انّه جزء فرد،مثل مايقال: الكلّى جزء الفَرد المَوجود، **التَّعَمُّلُ * يُعْنىٰ** ، أى يقصد منه الجزء التعمّلى ، لاالخارجى. **وَإلّا لَزِمَ التَّسَلْسُلُ**، لانّه ، إذا كان جزءً خارجيّاً ، كان له وجود ، وللتشخص وجود. ثمّ إذا كان مَوجوداً كان شخصاً ، إذ الشىء مالم يتشخص لم يوجد، فننقل الكلام اليه ، والطبيعى جزء منه ، كما هوالمفروض ، فكان شخصاً ، وهكذا .

* **لَيْسَ الطّبِيعِيُّ مَعَ الأفْرادِ * كَالأبِ** الواحد مع اولاد متعدّدة ، كما زعمه الرّجل الهمدانى الّذى صادفه الشّيخ الرّئيس بمدينة همدان، ونقل أنّه كان يظن أنّ الطبيعى واحد بالعدد ، ومع ذلك مَوجُود فى جميع الأفراد ، ويتّصف بالاضداد ، وشنّع عليه الشّيخ ، وقدح فى مذهبه، **بَلْ** مثله كمثل **آبَا مَعَ الأوْلادِ** ، كما حقـّقنا اتحاده مع الأفراد.

غُرَرٌ فِى بَعْضِ أَحْكَامِ أَجْزَاءِ الْمٰهِيَّة

* **جِنْسٌ وَفَصْلٌ لابِشَرْطٍ حُمِلا** – يحتمل أن يكون خبراً ، وأن يكون صفة والخبر مابعده – * **فَمَدّةٌ** – مخفّف « مادة » للضرورة – **وَصُوْرَةٌ**، إذا اخذا **بِشَرْطِ لا**، فلم يحمل احديهما على الاخرى . وفيه اشارة الى انّ كلّا من هاتين مع كلّ من هذين متّحد ذاتاً ، مختلف اعتباراً. * **فِى الْجِسْمِ تَانِ** ،أى المادة والصورة ، **خَارِجِيَّتَانِ** – والجملة مبتدأ وخبر– ولذا كانت الأجسام مُركّبات خارجيّة ، وتان **فِى** * **أعْرَاضِهِ** ، أى أعراض الجسم ، **عَقْلِيّتَانِ . فَاقْتَف**. فانّهما فيها نفس جنسها وفصلها ، مأخوذين بشرط لا فى العقل ، ولَيستا مادّة وصورة خارجيّتين . ولذا كانت الأعراض بسائط خارجيّة،كما قلنا : * **إذْ مَابِهِ الشِّرْكَةُ** ،أعنى جنسها **فِى الأعْيَانِ** * **وَمَابِهِ امْتِيَازُهَا**، أعنى فصلها ، **سِيَّانِ** ، أى متّحدان ،لا كما فى المركّبات الخارجيّة ، لانّهما تؤخذان فيها مادة وصورة خارجيّتين، لكلّ منهما وُجُودٌ على حدة.

* **وَلَيْسَ فَصْلانِ** فى مرتبة واحدة،بأن يكونا قريبين،**وَلاجِنْسَانِ فِى** * **مَرْتَبَةٍ** واحدة ، بأن لايكون أحدهما جزء للآخر، **لِوَاحِدٍ** من الأنواع. **هَا**، أى خذ، **تَعْرِف**.

نعم، ربّما لايكون الفصل الحقيقى معلوماً ، فيوضع أقرب لوازمه مكانه. وقد يشتبه أقربيّة لازمين متساويين بالنّسبة اليه، فيوضعان معاً مكانه،فيتوهّم انّهما فصلان فى مرتبة واحدة ،كالحساس والمتحرّك بالارادة فى الحيوان . ولَيس كذلكَ لانّ الفصل ملزومهما، وهو واحد .

* **وَالْفَصْلُ مَنْطِقِىٌّ**، وهولازم الفصل الحقيقى ،كالنّاطق أو النطق للانسان ، فهو لَيس فصلاً حقيقياً ، إذ لو اريد النّطق الظاهرى ، كان كيفاً مسموعاً ، ولو اريد النّطق الباطنى، أى درك الكلّيات ، كان كيفاً أو اضافة وانفعالاً ،وكلّها أعراض لاتقوّم الجوهر النّوعى، ولاتحصّل الجوهر الجنسى ، ومثله الصّاهل والنّاهق والحسّاس والمتحرك

بالارادة وغيرها وقد تقرّر انّ الشىء غير معتبر فى المشتقّات . ولا سيّما الفصول — **واشتقاقِی**ّ،أی المشتق منه والمحكى عنه ،• **كمبدءِ الفصْلِ** المنطقى ، وهو الملزوم ، ككون الانسان ذانفس ناطقة ، وكون الفرس ذانفس صاهلة ، وكون الحيوان ذانفس حسّاسة. واقتحام «ذى» فى قولى: « ذانفس» للاشارة فى اللّفظ الى الاعتبار اللّابشرطى المعتبر فى الفصل ليحمل. والّا، فنفس النّفس المأخوذة لابشرط فصل حقيقى. لكن اذا أخذت بشرط لا، فهى صورة وجزء خارجى. **وذا** يقال له فصل **حقيقى**ّ أيضاً.

غُرَرٌ فِي أَنَّ حَقِيقَةَ النَّوْعِ فَصْلُهُ الْأَخِيرُ

وباقى المقوّمات ، معتبر فيه على الابهام. * **وَذُوقِوامٍ** من الأنواع **مِنْ مَعَانٍ** ، جنسيّة وفصليّة ؛ قريبة وبعيدة ، **بَقِيَا** ،أى بقى حقيقة ذلك النّوع بحاله ، * **مَادامَ فَصْلُهُ الاخِيرُ وُقِيَا** وحفظ . فالحقيقة تدور معه حيثما دار . ولهذا قالوا : شيئيّة الشّىء بصورته . وقال الشّيخ : « صورة الشىء مهيّته الّتى هو بها ماهو » . * **لِأنَّ ذا الْفَصْلَ** – « ذا » اسم اشارة – **لَهَا** ، أى للمعانى ، متعلّق بقولنا : **تَضَمَّنَا** . أى وجود الكلّ مضمّنة مطويّة فى وجوده . فالنّفس النّاطقة الّتى هى الفصل الأخير فى الانسان ، لمّا كانت بسيطة الحقيقة ، والبسيط جامع لجميع الكمالات الّتى وجدت فيما تحته ، كانت النّاطقة مشتملة على وجودات الجوهر والجسم والمعدنىّ والنّامى والحسّاس والمتحرّك بالارادة ، بنحو البساطة والوحدة . * **فَهْوَ** ، أى الفصل ، **وَإنْ تَبَدَّلَتْ ذى** ، أى المعانى ، **عَيَّنا** – خبر « هو » – يعنى انّه أصلها المحفوظ ، وهذية النّوع به ، فلايعبأ بزوال هذه ، * **فَهِى** ، أى كلّ واحد من المعانى ، **عَلَى إبْهَامِهَا** ، لا على الخصوص ، **مُعْتَبَرَة** فى حقيقة النّوع ، ففى الانسان ، مثلاً ، المعتبر من الجوهر اعمّ ممّا فى المجرّد والمادّى ، ومن الجسم اعمّ من الطبيعى العنصرى والمثالى ، ومن الحيوة اعمّ من الدنيوية والاخرويّة . وقس عليه الباقى . * **خَصٌّ** ، أى الخاصّ من كلّ واحد منها من حيث الخصوصيّة ، لو أخذ فى حدّ النّوع . فهو **كَمَا** يؤخذ **فِى حَدٍّ قَوْسٍ دائِرَة** . فيقال : القوس قطعة من الدّائرة . وقد صرّحوا انّه من باب زيادة الحدّ على المحدود . * **فَالْجِسْمُ وَالنُّمُوُّ** فى الانسان **قَدْ تَبَدَّلا** ، حتّى يبلغ بهما التبدّل الى أن يصيرا مثالاً ومعنويّا . فهما وغيرهما ، على وجه الخصوصيّة ليست ذاتية وجزء . * **وَانّما الْجُزْءُ مَا** ، أى قدر مشترك ، **فى** ضمن **أىٍّ فَرْدٍ حَصَلا**.

غُرَرٌ فِى ذِكْرِ الْأَقْوَالِ فِى كَيْفِيَّةِ التَّرْكِيبِ مِنَ الْأَجْزَاءِ الحَدِّيَّةِ

وقَد وصفه المحقّق الشريف بانّه ممّا تحيرت فيه الأوهام واختلفت فيه آراء الاعلام *حَدِّيَّةُ الاجْزاءِ — من اضافة الصّفة الى الموصوف — ذِهْناً غَايَرَتْ. بحسب ذواتها وبحسب وجوداتها معاً ، قطعاً واتّفاقاً. ولكن الخلاف فى انّها كيف هى فى العين . *هَلْ وُحِّدَتْ مهيّتها فِى الْعَيْنِ أَوْ تَعَدَّدَتْ؟ *ثُمَّ عَلَى الثّانِى ، أى تعدّدها مهيّة، فَإِمّا اتَّحَدا ، أى الأجزاء ، *وُجُوداً — وتذكير الفعل المسند الى ضمير المؤنث المجازى كثير فى النظم. ورفع «وُجُود» على الفاعليّة وتنوينه للتّعويض ، وإن كانا ممكنين ، لكن يخلو الكلام عن السّلاسة — أَوْ وجودها كَذاتِهَا ، أى مهيّتها تَعَدَّدا.

فهذه *أقْوالٌ ثلثة قد ذهب الى كلّ طائفة. الثّانِى ، وهو أنّ الأجزاء الحدّية متعدّدة فى العَين ، مهيّة ، متحدّة وجوداً ، لَدَى مُعْتَبَر. فانّ المهيّة ، لمّا كانت متحقّقة ومجعولة بالعرض فى العين . فتلك الأجزاء فى مقام تجوهرها وشيئيّة مهيّاتها ، مختلفة . ولكنّها فى مقام وُجودها ، واحدة. هذا ، إذا نظرنا الى تحقّق المهيّة بالعرض. وامّا إذا نظرنا الى عدم تحقّق المهيّة بالذات ، وانّ الوجود هو المتحقّق بالذّات . فلامقام ذات للأجزاء فى العَين وراء الوجود : فضلاً عن بساطة الذات أو تركيبها.

*بَلْ كما يقول أصحاب القول بوَحدتها ذاتاً ووجوداً — فى جواب مَن يقول عليهم: انّ الصّور العقليّة المتخالفة كيف تكون مُطابقة لأمر بسيط ذاتاً ووُجوداً فى العَين ؟ — انّها تنتزع من ذلك البسيط بحسب اعتبارات واستعدادات تحصل للعقل بمشاهدة جزئيات اقل أو أكثر معه ، وتنبّهه لما به الاشتراك وما به الامتياز بينهما ، كذلك نقول نحن : بِاعْتِبَارات لَهُ ، أى لما له تلك الأجزاء — فالمرجع معلوم من السّياق — وهو حينئذٍ

نحو من الوجود بسيط ، **تِلْكَ الصُّوَر** الذهنيّة. فبالحقيقة كلّها خارجة من ذلك الوجود ذاتية كانت المفاهيم الذهنيّة ، أوعرضيّة ، الا ان ماينتزع ويحكى عن مقامه الأوّل تسمّى
٣ ذاتيّات ، وما ينتزع و يحكى عن مقامه الثّانى يسمّى عرضيّات. وامّا القول الثالث فسخيف ، إذ لايتحقّق الحمل بينها حينئذٍ .

غُرَرٌ فِي خَوَاصِّ الْأَجْزَاءِ

احديها انّها * **بَيِّنَةٌ** – خبر مقدّم – يعني العقل في التّصديق بثبوتها للمهيّة مستغن عن الوسط، فهذا استغناء عن السّبب، لكن في الذهن. ثانيتها انّها **غَنِيَّةٌ عَنِ السَّبَبِ** أي في الوجود الخارجي، كما هو المتبادر. وقد عرف الذاتي بهذه الخاصّة، فقيل: الذاتي مالايعلّل. والمراد: الغناء عن سبب على حدة وراء سبب المهيّة، وعن سببيّة على حدة من قبل سبب المهيّة. * **أجْزا** – مبتدأ مؤخّر – **وَ** ثالثتها ان **سَبْقُهَا عَلَى الْكُلِّ** في الوجودين **وَجَبَ**. ولك أن تجعل الواو للحال، حتّى يفيد، مع ذكر الخاصّة الثّالثة، الدّليل على الخاصتين الأوليين.

ولمّا كان في تقدّم الأجزاء على الكلّ اشكال، هو كالإشكال المشهور في سَبْق العلّة التامّة على المعلول، تصدّينا لدفعه، بذكر الاعتبارات الأربعة الّتي في كلّ كثرة. فقلنا: * **لِكُلِّ أجْزا اعْتِبَاراتٌ تُعَدّ**: احدها * **الْكُلّ أفْراداً**، أي كلّ فرد فرد، وثانيها الكلّ **مَجْمُوعاً وَرَد** * **بِشَرْطِ الإجْتِمَاعِ**، وثالثها ما في قولنا: **أوْ بِالشَّطْرِ**، أي الكلّ مجموعاً بنحو شطريّة الاجتماع، ورابعها ما في قولنا: * **أوْ نَفْسِ الاجْزاءِ الَّتِي بالأسْر**، أي الكلّ مجموعاً، ولكن ذات المجموع، لامع الوصف العنواني. فانّ ذات المجموع شيء، وهيئة المجموعيّة شيء آخر، كما أنّ ذات الواحد شيء، وصفة الوحدة شيء آخر. وهذه الثلثة متعلّقة بقولنا: «مجموعاً» ومشتركة في الاجتماع والمعيّة، بخلاف الكلّ الأفرادي

إذا عرفت هذه، * **فَالسَّبْقُ لِلأجْزاءِ بِالأسْرِ عَلَى** * **كُلٍّ بِمَعْنَى كَانَ يَتْلُو الاوّلا**، أي على الكلّ المجموعي بشرط الاجتماع. لا بالمعنى الثالث، فان هيئة الاجتماع أمر اعتباري، فكذلك مجموع العارض والمعروض. فحصل المغايرة بين المتقدم والمتأخّر وارتفع الاشكال.

غُرَرٌ فِى أَنَّهُ لابُدَّ فِى أَجْزَاءِ الْمُرَكَّبِ الْحَقِيْقِىِّ مِنَ الْحَاجَةِ بَيْنَهَا

*** فِى واحِدٍ حَقِيقَةٍ** ، أى واحدله وحدة حقيقة، **تَرَكَّبَا** من اجزاء. *** الْفَقْرُ فِيْمَا بَيْنَ الاَجْزا وَجَبَا**، والّا لامتنع أن يحصل منها حقيقة واحدة وحدة حقيقيّة بالضّرورة ، كما فى الحجر المَوضوع بجنب الانسان. وهذه احدى المسائل الّتى لم يبرهنوا عليها لكونها ضروريّة.

ثمّ لمّا ذكرنا وجُوب الحاجة فى الواحد الحقيقى أردنا انّ نبيّن علامة الوحدة الحقيقيّة، فقلنا: *** لِوَحْدَةٍ حَقِيْقَةٍ مِعْيَارٌ**، هو *** أنْ** -بفتح الهمزة- **كَانَ فِى مَوْصُوفِهَا**، أى موصوف الوحدة، **آثَارٌ** *** سِوَى الَّذِى الاَجْزا عَرَى**، أى عرى الأجزاء **مِنْ أَثَرٍ** -بيان للموصول- *** كَأَثَرِ الْيَاقُوْتِ** ، كالتفريح مثلاً ، فانّه أثر خامس سوى اثر كلّ واحد من عناصره، وسوى الآثار الأربعة التى لمجموع العناصر؛ **لاكَالْعَسْكَرِ، إذ ليس** أثر العسكر الّا مجموع آثار آحاده.

غُرَرٌ فِي أَنَّ التَّرْكِيبَ بَيْنَ الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ اتِّحَادِيٌّ أَوِ انْضِمَامِيٌّ

* **إنَّ بِقَوْلِ السَّيِّدِ السَّنَادِ** ، أي القوى . وهو صدرالدين الشيرازى ، المشهور بالسّيدالسّند– وقدتبعه فى ذلك صدر المتالّهين قدّس سرّه – * **تَرْكِيبُ** اجزاء **عَينِيَّةٍ اتّحَادى** . * **يُنْظَرُ فِي الْحُكْمِ بِتَعْدَاد** . حيث يحكم على المادة بانها محلّ ، وعلى الصّورة بانّها حالّة . وعلى الجسم انّه مركّب خارجى ، فالعذر من هذا وأمثاله انّه بالنّظر الى * **أنَّ انْفِكَاكاً بَيْنَهَا** ، أى بين العينية **قَدْحَصَلَا** ، * **إذْ صُورَةٌ بَعْدَ الْعَرَاءِ** ، أى بعد التجرّد عن الهيولى فى عالم المثال . **باقِيَةٌ** بلامحل ، * **وَكَانَ قَبْلَهَا** ، أى وجد قبل الصورة المعيّنة . **الْهَيُولَى الثّانِيَةَ** مكتسية لصورة أُخرى ؛ والّا ففى حال المصاحبة هما متحدتان . * **لكِنَّ قَوْلَ الْحُكَمَا الْعِظَامِ** الّذين كانوا * **مِنْ قَبْلِهِ** ، أى من قبل السّيد ، هو **التَّرْكِيبُ الانْضِمَامِي** . وهوالمناسب لمقام التّعليم والتعلّم .

غُرَرٌ فِي التَّشَخُّص

* **عَيْنٌ** – خبر مقدّم – **مَعَ الْوُجُود فِي الاَعْيَانِ** – متعلّق بالعَينيّة – * **تَشَخُّصٌ** – مبتدأ مؤخّر – **سَاوَقَ** الوجود **فِي الأذْهَانِ**، بحسب المفهوم . وهذا، أعنى كون التشخّص بنحو الوُجود ، مذهب كثير من الفحول ، منهم المعلّم الثانى وصدر المتألّهين ـ قدس سرّه ـ . * **لَهُ**، أى للتشخّص الحقيقى ، وهو نحو من الوجود ، **الاَمَارَاتُ** الكواشف عنه ، لامشخّصات حقيقيّة ، **امُورٌ خَارِجَة** ، مسمّاة بعوارض مشخّصة عندهم وكونها علامات وكواشف عنه ايضاً ليس باعتبار فرد بخصوصه من كلّ واحد ، بل حال كونها * **تَعْرِضُ** للشّخص **مَعْ عَرْضٍ** عريض ، **كَعَرْضِ الأمْزِجَة**. فكما انّ لكلّ مزاج طرفى افراط وتفريط لايتجاوز الممتزج عنهما ، والّا لهلك ، وبينهما حدود غير متناهية هى عرض المزاج الواحد المعيّن ، كذلك للاين والمتى والوضع . و بالجملة ماجعلوه مشخّصاً عرض عريض ، من اوّل وُجود الشخص الى آخره ، كلّ واحد منها ، بهذا العرض ، من امارات التشخص . وانّما لم تكن مشخصات حقيقيّة ، * **إذْ لايُفِيدُ ضَمُّ مهيّاتٍ** * **كُلِيَّةٍ** طبيعيّة ، مثلاً ، **تَشَخُّصاً لِلذّاتِ** . فكما انّ مهيّة الانسان ، بذاتها ، لاكلّية ولاجزئية ، كذلك مهيّة الأين وغيرها. فلايحصل من انضمام كلّى الى كلّى جزئى ، مالم يضع الوجود الحقيقى قدمه فى البين .

غُرَرٌ فِى التَّمَيُّزِ بَيْنَ التَّمَيُّزِ وَالتَّشَخُّصِ وَبَعْضِ اللَّوَاحِقِ

* **فيما إذا الْكُلِّىُّ مِثْلَه** ؛ أى كليّاً آخر ؛ **الْتَحَق** ؛ مثل الانسان الضّاحك ؛ * **عَنِ التَّشَخُّصِ التَّمَيُّزُ مُفْتَرَق** ؛ إذ التميز عن الانسان الغير الضّاحك حاصل هنا ؛ دون التشخّص ، إذ لا يمنع صدقه على كثيرين . * **شَخْصِيَّةٌ نَفْسِيَّةٌ** — مبتدأ وخبر — أى كون الشّىء شخصاً صفة نفسيّة له ؛ باعتباره فى نفسه ؛ **وَيُضَافُ ذا** ، أى التميز ، لانّه له بالقياس الى المشاركات فى أمر عام . فاذا لم يكن له مشارك ، لم يحتج الى مميّز ، مع انّ له تشخّصاً فى نفسه . * **مِنْهُ** ايضاً **التَّمَيُّزُ** والافتراق **لِلتَّمَيُّزِ** عن التشخص **أُخِذا** .

تَقْسِيمٌ لِلتَّشَخُّصِ بمعنى ما به يمنع صدق الشىء على كثيرين . * **تَشَخُّصٌ** امّا **عَيْناً** لذات الشخص **بَدا** ، **كالأوّلِ** تعالى ؛ فانّ تشخّصه عين وُجوده الّذى هو عين ذاته ، * **أوْ** بدا **زائِداً** على الذّات . وهو على قسمين ، إذ حينئذ امّا أن يكون مُكتفياً بالفاعل فى فيضان التشخّص عليه ، بعد امكانه الذاتى ، اولا . **فَإنْ كَفى بِالْفاعِلِ** ؛ * **لايَكْثُرُ النَّوْعُ وادْرِ** مثال **ذا عُقُولا** فعالة ، فانّ مهيّاتها ليست بذواتها شخصيّة ، الّا انّ مجرّد امكانها الذّاتى يكفى فى فيضان التشخّص عليها . فلاجرم ، نوع كلّ واحد منها منحصر فى شخصها . * **وَدُوْنَه** ؛ أى دون الاكتفاءِ بالفاعل بأن يكون محتاجاً الى القابل الخارجى ايضاً ، فهو أيضاً على قسمين ، لانّه حينئذ **إمّا كَفَتْ هَيُولى** ، * **كَفَلَكٍ** ، **حَيْثُ** انّ بعد امكانه الذّاتى الحامل له مهيّته ، لايكتفى بالفاعل فى فيضان التشخّص عليه ، بل يحتاج الى قابل ، هو الهيولى ، ولكنّه مكتف بها من المخصّصات ، لكونه ابداعياً ؛ **فَالنَّوْعُ أيْضاً مُنْحَصِر** فى الشّخص ؛ * **أوْ ما كَفَتْ** الهيولى فى ذلك ، بل لابدّ من مخصّصات يلحقها ، حتّى يتقرّب القابلان بنُسكها التكوينيّة الى استحقاق

تشخّص بعد تشخّص، وموهبة بعد موهبة -« وإن تعدّوا نعمة الله لاتحصوها »- **فكالمواليد اعتبر**. والنوع لامحالة منتشر. * **وليس كلّىٌّ مع الجزئىّ * بنحوى الادراك**، أى التعقّل والاحساس **بالمرضىّ**، أى على المرضىّ، خلافا لبعضهم، حيث ٣
يقول: الكلّيّة والجزئيّة بتفاوت فى الادراك، لابتفاوت فى المدرَك. وأنت لاتحتاج فى ابطاله الى مؤنة زائدة.

الفريدة السادسة
فى
الوحدة والكثرة

غُرَرٌ فِي غِنَائِهِمَا عَنِ التَّعْرِيفِ الْحَقِيْقِيِّ

* **ألْوَحْدَةُ كَمِثْلِ مَاسَاوَقَهَا**، كالوُجود والوجوب، * **اعَمُّ الأشْيَا فَهِيَ**، أيّ الوَحْدة . **أعْرَفُهَا** لانّ الاعمّ أعرف * **وَسِرُّ أعْرَفِيَّةِ الاعَمِّ** من الاخصّ * **سِنْخِيَّةٌ** فى ذلك الاعمّ **لِذاتِك** ووُجود نَفسك الأوسع **الاتَمِّ**، حيث انّ ذاتك من عالم القدس والكلّية والحيطة ، « قل الرّوح مِن أمرربّى. » فالسنخيّة التّى هى شرط الادراك متحقّقة ، فلايعتاص عليك . * وَلهذه السنخيّة ايضاً قالوا: * **ووَحْدَةٌ عِنْدَ الْعُقُولِ أعْرَفُ** * وَ **كَثْرَةٌ عِنْدَ الْخَيَالِ أكْشَفُ** . ثمّ اشرنا الى انّ مرادهم بمساوقةالوَحدة والوُجُود لَيس الترادف، بل * **خُذْ وَحْدَةً مَعَ الْوُجُوْدِ اثْنَيْنِ** * **فِي الذِّهْنِ** ،أى بحسب المفهوم، **لكن** الوحدة **عَيْنُهُ**، أى عَين الوجود ، **فِي الْعَيْنِ** .

غُرَرٌ فِى تَقْسِيمِ الْوَحْدَةِ

فانّ الواحد له أقسام؛ ملخّصها أنّ الواحد إمّاحقيقى،وهومالايحتاج فى الاتّصاف بالوَحدة الى الواسطة فى العُروض،وبعبارة أُخرى ، ما هى وصفه بحاله لابحال متعلّقه ، وإمّا غَيرحقيقى ، وهو بخلافه . ثمّ الحقيقى امّا ذات له الوحدة املا. بل نَفْس الوَحدة العينيّة ، لامفهومه الذّهنىالعنوانى.الثّانى ،هوالواحد بالوحدةالحقّة الّتى هى حقّ الوحدة، كالحقالواحد حقّت كلمتُه.والاوّل إمّا واحد بالخصوص ،وإمّا واحد بالعموم.والواحد بالعموم إمّا واحدٌ بالعموم بمعنى السّعة الوجوديّة ، وإمّا واحد بالعموم المفهومى.وهو امّا نَوعىّ أو جنسى أوعرضى على مراتبها.والواحد بالخصوص إما غَيرمنقسم من حيث الطبيعةالمعروضة للوحدة ايضاً،وإمّا منقسم.وغيرالمنقسم امّا نَفْس مفهوم الوحدة ومفهوم عدم الانقسام،وامّا غَيره.والثّانى امّا وضعى، وامّا مفارق.والمفارق امّا مفارق محض، وامّا متعلّق بالجسم. والمنقسم امّا منقسم بالذّات ، وامّا منقسم بالعرض . والواحدالغير الحقيقى إمّا واحد بالنّوع أو بالجنس أو بالكيف الى آخرأقسامه. فالىاقسام الوحدة اشرنا بقَولنا: **وَوَحْدَةٌ إمّا حَقِيقيّةٌ** ومفهومها يعلم مِن مفهوم الوحدة الغَير الحقيقيّة كما سيأتى فى النّظم ، **أوْ غَيرُحَقِيقِيَّةٍ ادْرِ مَادَرَوْا أوليهُمَا** أى الحقيقيّة **بِحَقَّةٍ** أى الى وحدة حقّة **وَغَيْرِهَا قَسَّمَهَا أصْحَابُنَا أولُوالنُّهى**،أىأولُوالعُقول — عَطف بيان.ثمّ اشرنا الى مفهومها بقَولنا: **فَالذّاتُ**.أى المهيّة **فِى الْوَحْدَةِ غَيْرِالْحَقَّةِ قَدْ اُخِذَتْ فى مَفهوم الصِّفَةِ الْمُشْتَقَّةِ** منها ، أعنى الواحد . والوحدة الحقّة بخلافها . أعنى الواحد فيها نَفْس الوحدة . والوحدة نَفْس الوجود العَينى الّذىلامهيّة له وراءَ صِرْف ذاته **وَهْىَ** ،أىالوحدةالحقيقيّة **اِنْمِ لِلْخُصُوصِ**،وهىالوحدةالعدديّة **وَالْعُمُومِ بِحَسَبِ** — متعلّق بالعموم — **الْوُجُودِ** ،كحقيقةالوجودلابشرط،والوجود المنبسط ، **وَالْمَفْهُومِ**. كالوحدة النّوعيّة والجنسيّة والعرضيّة.

*وَذُو الْخُصُوصِ الْعَدَدِىّ ؛ أى الواحد بالخصوص ، الّذى يقال له الواحد بالعَدد — وانّما غيّرنا السّياق فى النّظم من تقسيم الوحدة الى تقسيم الواحد، للاشارة الى عدم الفَرْق ، وانّ أقسام احدهما بحسب اقسام الآخر بلاتفاوت — مِنْهُ ما * كَمَبْدءِ الأعْدادِ كَانَ مَفْهِمَا * مَوْضُوعُهُ عَدَمُ قِسْمَةٍ فَقَطْ ؛ أى الموصوف بالوحدة والوحدة كلاهما واحد، وهو مَفهوم الوحدة الّتى هى مبدء الأعداد . وهو عدم الأنقسام. فهو فى المفاهيم آية الوحدة الحقّة فى الحقائق ؛ * وَمِنْهُ ؛ أى من الواحد بالخصوص ؛ ما أى واحد الوَضعىُّ زادَ، اى زاد مَوضوعه المفهوم الآخر وراء مَفهوم الوحدة وعدم الانقسام ، وكان من ذوات الأوضاع ، كَالنُّقَطْ ؛ * وَمِنْهُ كَالْمُفَارِقِ ؛ أى منه مازاد على مفهوم عدم الانقسام شيئاً لم يكن وضعياً ؛ كالعقل والنّفْس . ثمّ هذه الثلثة مشتركة فى انّ مَوضوعها لايقبل القسمة من حيث ذات المعروض. كما لايقبلها الكلّ من حيث العارض الذى هو الوحدة. وَمِنْهُ ما ؛ أى واحد * مَوْضُوعُهُ يَقْبَلُ أنْ يَقْتَسِمَا بخلاف سوابقه من اقسام الواحد بالعدد ؛ وهو قسمان . اذ * قَابِلُهُ ؛ أى قابل الاقتسام الوهمى لا الفكى ، فانّه يعدم المقدار بِالذَّاتِ مِقْدارٌ واحد ؛ وَإنْ * يَقْبَلْهُ بِالْعَارِضِ كَالْجِسْمِ الطّبيعى الواحد زُكِنَ . وانّما قُلْنا كالجسم ليشمل الواحد بالعدد ؛ ممّا يحلّ فى الجسم، كالبياض وغيره ؛ ممّا يقبل القسمة بالعرض. وكذا الصُّورة الواحدة ؛ بل الهيولى الواحدة، فانّها ايضاً يقبل القسمة الوهميّة بالعرض للمقدار . نعم تقبل الفكّية بذاتها ، ولَيْسَت هى مرادة .

* وَالْوَحْدَةُ الْغَيْرُ الْحَقِيقِيَّةُ ما، أى وحدة * واسِطَةَ الْعُرُوضِ ـ مفعول مقدم ـ لَيْسَ مُعْدَمَا، كما فى زيد وعَمرو، فانّها واحد فى الانسان، وكما فى الانسان والفرس، فانّها واحد فى الحيوان. فالانسان واحد حقيقى، وواسطة فى العروض لوَحْدة زَيْد وعَمْرو ؛ وكذا الحيوان واحد حقيقى وواسطة فى العروض لوَحدة الانسان والفرس. فالوَحدة للانسان مثلاً وصف له بحاله ، ولزَيْد وعمرو وصف لهما بحال متعلّقهما . وهكذا فى سائر أقسام الوَحدة الغير الحقيقيّة. وهى * تَجَانُسٌ تَمَاثُلٌ تَسَاوِى * تَشَابُهٌ تَنَاسُبٌ تَوازِى

*إنْ وُحِّدَ الشَّيْئان جِنْساً ناظر الى التجانُس، ونَوْعاً ناظر الى التّماثل . وقس عليهما *كَمّاً وكَيْفاً نِسْبَةً ووَضْعاً فاللّف والنّشر مرتّب. *وَواحِدٌ بِالنَّوْعِ ، كزَيْدٍ وعمرٍو، غَيْرُ الواحد النَّوْعِي كالانسان. *فِي مِثْلِهِ التَّمْييزُ أيْضاً مَرْعى. فلاينبغى أن يختلط عليك الأمر . فالواحد بالجنس ، كالانسانَ والفرس ، غَير الواحد الجنسى كالحيوان، والواحد بالعرض غيرالعرضى .

غُرَرٌ فِى الْحَمْلِ

مهّدنا اوّلا انّ الهوهويـّة الّتى هى اتّحاد ما، وهى مقسم للحمل، من العوارض الذّاتية للوحدة، فهى من متعلّقات الوحدة، والغيريـّة الّتى هى مقسم للتقابل وللتخالف وللتماثل بوَجه، بأن يقال الغيران امّا متقابلان اومتخالفان اومتماثلان، من العوارض الذاتيـّة للكثرة، ومن متعلّقاتهـا. فقلنا: * **بِكَثْرَةٍ تَعَلَّقَتْ غَيْرِيَّة** * **كَذاكَ بِالْوَحْدَةِ تعلّقت هُوهُوِيَّة** * **هذى**، اى الهُوهويـّة، **هِيَ الْحَمْلُ**. انقلت: الهُوهُويـّة اتّحادما، فيشمل التجانس والتماثل وغيرهما من اقسام الواحد الغَير الحقيقى، فلم خصّصتها بالحَمل؟ قلت: اوّلاً، التعارف قد خصّص الحمل بالاتّحاد فى الوجود؛ والّا فهو مساوللهوهويـّة. وفى النظم ايضاً اطلقنا جهتى الوحدة والتكثر. وثانياً نقول: لواتّبعنا المشهور، فالهوهوية هنا لَيسَت بمعناها الاعمّ. **وَفِيهِ**، اى فى الحمل، **اعْتُبِر** * **جِهَتَي الْوَحْدَةِ وَالتَّكَثُّرِ**.

تَقْسِيمٌ: * **الْحَمْلُ بِالذّاتِيِّ الأَوَّلِى وُصِف** * **مَفْهُومُهُ اتّحادُ مَفْهُومٍ عُرِف**؛ اى مفاده انّ الموضوع نَفس مفهوم المحمول، ذاتاً ومهيّة، لاوُجوداً فقط، كما فى الحمل الشائع، ولكن بعدأن يلحظ نحو من التغاير، كتغاير الاجمال والتفصيل فى حمل الحدعلى المحدود، وكملاحظة الشىء بحيث يمكن أن يكون غيره فى ذاته، اويمكن أن يسلب عن نفسه وملاحظته لاكذلك، بل كما هُوهُو، كقولهم فى مَبْحث المهيّة: الانسان من حيث هوانسان انسان لاغَير، وفى مبحث الجعل: ماجعل المشمش مشمشا، بل جعل موجوداً، فان المشمش مشمش فى ذاته، اذ ثبوت الشىء لنَفسه ضرورى، وسلبه عَن نَفسه محال، كما قلنا:

* **فَكُلُّ مَفْهُومٍ وإنْ لَيْسَ وُجِد**، ولا يعتبر وجوده، * **فَنَفْسَه** — مفعول مقدّم — **بِالاَوَّلِيِّ** من الحمل **ما** — نافية — **فَقَدْ**. وانّما سمّى ذاتيّا اذ لايجرى الّا فى الذّاتيّات؛ واوليّاً لكونه اوّلى الصّدق اوالكذب. * **وَبِالصِّنَاعى الشّائِعِ الْحَمْلُ صِفا**، * **وَبِاتّحادٍ فِي الْوُجُودِ عَرِّفا**. الفعلان مؤكدان بالنّون الخفيفة. فمفاد هذا الحمل هو انّ الموضوع

والمحمول متّحدان فی مقام الوجود، مثل «الضّاحک کاتب»، فانّهما وجوداً واحد، وامّا مفهوماً وذاتاً، فاین احدهما من الآخر؟ ووجه التسمیة ظاهر.

تَقْسِیمٌ آخَر: * **وَبِالْمُواطاةِ وَالاشْتِقاقِ** – علی حذف المضاف – **فُهْ**، ای انطق. * **وَذلِکَ**، ای حمل المواطاة، هو **الْهُوهُو** سمه؛ **وذا**، ای حمل الاشتقاق، **ذُو هُوسِمُه**، ای علامته.

تَقْسِیمٌ آخَر: * **بَتِّیَّةً** – بالنّصب علی طریقة الحذف والایصال – **وَغَیْرَها ومُرَکَّبَةً** و * **بَسِیطَةً هلِیَّةً**، ای قضیّة هی مطلب «هل» **مُنْشَعِبَة**. وتقدیر البیت انّ الهلیّة منشعبة الی هلّیة بتیة وغیر بتیة، والی هلیّة بسیطة ومرکّبة.

اعلم انّ القضیّة مشتملة علی عقدین: عقدالوضع وعقدالحمل. فاذا قلت: «کلّ انسان ضاحک»، کان معناه کلّ شیء صدق علیه الانسان صدق علیه الضّاحک. فاذا کان لموضوعها افراد محقّقة یصدق علیه عنوان الموضوع، کانت بتیة. واذا کان افراد موضوعها تقدیریة غیر محقّقة، کانت تقدیریة وغیر بتیة. مثل «کلّ معدوم مطلق لایخبر عنه»، و«کلّ شریک الباری ممتنع»، و«کلّ اجتماع النقیضین محال». فأمثال هذه القضایا فی قوّة شرطیّة غیر محقّقة الطرفین؛ فلاوضع مقدّم فیها، ای: کلّ ما لو تقرّر وصدق علیه المعدوم المطلق، ونظائره، کان کذا. لکن لم یصدق انّه تحقّق جزئیّات، وصدقت علیها هذه العنوانات. والهلّیة البسیطة مایجاب به عن السّؤال بهل البسیط عن وجود شیء. والهلّیة المرکّبة مایجاب به عن السؤال بهل المرکّب عن حالاته. * **وَفِی بَسِیطَةِ مِنَ الْهَلِیَّةِ** * **لاتُجْرِیَنْ قاعِدَةَ الْفَرْعِیَّة**، بأن تقول فی البسیطة ایضاً ثبوت شیء، هو الوجود، لشیء، هو المهیّة، فهو فرع ثبوت المثبت له، أعنی المهیّة. فننقل الکلام الی هذا الثبوت، فیکون فرع ثبوت آخرلها، وهکذا، فیلزم التسلسل. وهذا لزم من ان یکون مفاد البسیط ثبوت شیء لشیء، ولیس کذلک. * **لِانَّها**، ای البسیطة، **ثُبُوتُ شیءٍ قَدْ بَدَتْ**، لانّ الوجود للمهیّة لیس من العوارض الخارجیّة، والمهیّة لیست أمرا متحقّقا بدون الوجود، حتّی یکون ثبوت شیء لشیء. * **وَهِیَ**، ای القاعدة، **لِکَوْن**

الشَّىء شَيْئاً قَدْحَوَتْ، لالكون الشيء. وهذا طريقة صدرالمتألهين ـ قدّس سرّه ـ فى دفع هذا الاشكال. وامّا غيره فقد ضاق عليهم المجال، ولم يجدوا مخلصاً.

* **وَرُبَّمَا بُدِّلَ بِاسْتِلْزامٍ** — الظرف نائب الفاعل — والمبدّل هوالمحقّق الدّوانى. فقال ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له، اى ولَو بهذا الثبوت الثّابت. فالاستلزام غَير مُستدع لتقدّم ثبوت المثبت له على الثابت، بخلاف الفرعيّة. * **أَوْ خُصِّصَتْ** بماعدا البسيطة **عَقْلِيَّةُ الاحْكَامِ** — من اضافة الصّفة الى المَوصوف — مع انّ الاحكام العقليّة لاتخصّص. والمخصّص هوالامام. وامّا القَول المنصور فهوتخصّص.

* **وَقِيلَ**، والقائل هوالسّيد المدقق، **مَبْدءً** أى مبدء اشتقاق الموجود، وهوالوجود، **وَلَوْ ذِهْناً فَقَد**. اى لَيس للوجُود فَرد خارجى ولاذهنى، حتّى يقوم بالمهيّة، ولَو قياماً ذهنياً؛ ويكون من باب ثبوت شيء لشيء؛ بل مناط مَوجودية الشيء ان * **مَفْهُومِ مَوْجُودٍ مَعَ الشَّىء**، اى المهيّة، **اتَّحَد**. فهذا القَول مَع القَول باصالة الوجُود فى شقاق. فنَحن نقول: المهيّة متّحدة مع نحو من الوجود الحقيقى، وهو يقول: متّحدة مع المفهوم، لامفهوم المبدء، اذ لافَرد ذهنى ايضاً له، بَل مع مفهوم المَوجُود. وكما نقول نحن: المهيّة لمّا لم يكن لها مايحاذيها بذاتها، كانت متحدة مع الوجود، ولوكان شيء يحاذيها لم تكن متحدة، بل منضمّة الى الوجُود، فاتّحادها من لامتحصليتها بذاتها، يقول هو: لمّا لم يكن للوجود فردٌ، لاخارجاً ولاذهناً، فلاحَيثيّة تقييديّة خارجيّة ولاذهنية فى المهية، بل مناط الموجوديّة اتحاد المهيّة مع مفهوم الموجود. ولكن أين البَيضاء مِن الحرباءِ!

غُرَرٌ فِي التَّقَابُلِ وَأَقْسَامِهِ

* **قَدْ كَانَ مِنْ غَيْرِيَّةٍ تَقَابُلُ**، كما اشرنا اليه سابقاً، * **عَرَّفَهُ أَصْحَابُنَا الأَفَاضِلُ** * **بِمَنْعِ جَمْعٍ فِي مَحَلٍّ قَدْ ثَبَتْ** * **مِنْ جِهَةٍ فِي زَمَنٍ تَوَحَّدَتْ** — هذا الفعل صفة للثّلثة — أى فى محلّ واحد، من جهةٍ واحدة، فى زمان واحد. فبقيد وحدة المحلّ، دخل مثل تقابل السّواد والبياض المجتمعين فى الوجود فى محلّين. وبقيد وحدة الجهة، دخل مثل تقابل الابوّة والبنوة المجتمعين فى واحد من جهتين. وبقيد وحدة الزّمان، دخل تقابل المجتمعين فى زمانين. وتنوين جمعٍ عوض عن المضاف اليه، أى الغيرين، لان التقابل نوع من الغَيرية. فحينئذٍ خرج التماثل من التعريف، لانّ التماثل، وان كان بوجه من الغيرية، لكن جهة الاتحاد والهوهوية عليه اغلب. أو نقول: تنكير جمع للنوعيّة، أى التقابل امتناع نوع اجتماع فى المتخالفين. وذلك النّوع اجتماع متغايرين فى المهيّة.

* **إذا تَقَابَلَ الْوُجُودِيَّانِ** — اشارة الى وجه الحصر المشهور: انّهما امّا وُجوديّان وامّا أحدهما وجودىّ والآخر عدمى، الى آخر ما قالوا — * **إنْ عُقِلا مَعاً، فهما مُضَايِفَانِ**.

* **وَدُونَه**، أى ان كان المتقابلان وجوديّين، ولم يكن أحدهما معقولا بالقياس الى الآخر، **فهما ضدّان بِالْتَحْقِيقِ صِفْ**: أى صِف الضدين بالحقيقين * **مَعَ غَايَةِ الْبُعْدِ** بينهما، كالسّواد والبياض، **ولامَعَهَا**، أى لا مع غاية البعد، **أَضِفْ**، أى انسب الضدين * **لِشُهْرَةٍ**، وقل ضد مشهورى، **كَأَحْمَرَ وَاقتَم**، حيث لَيس بينهما غاية الخلاف. هذا كلّه اذا كانا معاً وجوديّين.

* **وَإنْ تَقَابَلَ الْوُجُودِي الْعَدَمِي** * **فَما**، أى تقابل، **اعْتَبَرْتَ فِيهِ قَابِلِيَّةً** فى موضوعه * **لِما انْتَفَى فَعَدَمٌ وَقِنْيَةٌ**. وفى كتب الحكمة كثيراً مايعبر عن العدم والملكة بالعدم والقنية وهى — بضم القاف وكسرها — اصل المال وما يقتنى. ثمّ اشرنا الى قسمى العدم والملكة بقولنا: * **فَإن قَبُولاً اعْتَبَرْتَ مُرْسَلا**، أى مطلقا * فى الوقت، أى سواء

كانت قابليّة موضوع العدم للملكة * **فِي الْوَقْتِ**، كعدم اللّحية فى الكوسج، **أوْلا** فى الوقت، **نَوْعاً** ، أى وسواء كانت القابليّة نوعاً ــ ومثال هذين القسمين ما فى النظم ــ **أوْ جِنْساً عَلا**، كعمى العقرب ، * **كَانَ** تقابل العدم والملكة **حَقِيقِيّاً فَألْحِقَنْ بِهِ**، أى بتقابل العدم والملكة، * **مَرْدُودَةً** ونحوها من أعدام فى غير الوقت، **وَكَعَمى فى الأكمه** وغيره، ممّا قابليّته بحسب النّوع ، لابحسب الشخص . * **وَإن قَبُول خُصَّ بِالشَخْص**، ولايعتبر النّوع والجنس، **وَمَا** * **فِي الْوَقْتِ** ، ولا يعتبر قبول فى غير الوقت، فتقابل العدم والملكة **لِلْمَشْهور قَدْ كَانَ انْتَمى**. ثمّ ذكرنا وجه تسميته بالمشهورى، * **فَانَّهُ الْمَعْرُوف عِنْدَ النّاسِ**، لاالمعنى الاوّل، فانّه شيء يعرفه الخواص، والتعميم عنهم . * ، **وَهُوَ اصْطِلاح قَاطيغورياس** يعنى انّ المنطقيّين فى مبحث المقولات العشر اصطلحوا عليه، تسهيلاً للمتعلّمين. * **وَمَا**، أى تقابل وجوديّ وعدميّ **الْقَبُول فِيهِ لَيْسَ يُعْتَبَرُ**، فهو * **بِالسَّلْب وَالايْجَابِ عَنْهُمُ اشْتَهَرَ**.

الفريدة السابعة
فى
العلّة والمعلول

غُرَرٌ فِى التَّعْرِيْفِ وَالتَّقْسِيْم

* **إنّ الَّذى الشَّىءُ إلَيْه افْتَقَرا** مطلقاً ، صدوراً أو قواماً ، تامّاً أو ناقصاً ، * **فَعِلَّةٌ** . **والشَّىءُ** المفتقر **مَعْلولا يُرَىٰ** . * **فَمِنْهُ** — الضميرُ عائد الى المَوصُول — **نَاقِصٌ ، وَمِنْهُ مَا اسْتَقَلّ** ، * **وَمِنْهُ خَارِجٌ ، وَمِنْهُ مَادَخَلَ** . وقد اشرنا اليهما بقَولنا : * **فَالْعُنْصُرِى الصُّورِىّ** — امّا على سبيل التعداد ، أو بحذف العاطف ، وكذا فيمابعده ، ونظائره كثيرة — **لِلْقِوام** كما يطلق عليهما علل القوام ، * **وَلِلْوُجُودِ الْفاعِلِى التَّمَامِى** . * **وَمَا لأجْلِهِ الْوُجُودُ حَاصِلٌ** * **فَغَايَةٌ** . **وَمَا بِه** ، أى ما بسببه الوجُود حاصل ، **فَفَاعِلٌ** .

ثمّ للفاعل اقسام : وهى * **بِالطَّبْعِ** ، **أوْ بِالْقَسْرِ** — كلمة «أوْ» فيه وفى قرائنه للتّنويع — **أوْ بِالْقَصْدِ** ، **أوْ** * **بِالْجَبْرِ بِالتَّسْخيرِ** — **فَارْعِ مَارَعَوْا** — * **أوْ بِالتَّجَلِّى** ، **ثُمَّ بِالْعِنَايَةِ** ، * **أوْ بِالرِّضَا** . **فَادروا** ، يا **اُولِى الدِّرايَةِ !**

ثمّ اشرنا الى وجه ضَبط يستنبط منه تعاريفها : ملخّصه انّ الفاعل ، امّا ان يكون له علم بفعله ، اولا . والثّانى امّا ان يلائم فعله طبعه ، فهو الفاعل بالطبع ، اولا ، فهو الفاعل بالقَسر . والاوّل ، امّا ان لايكون فعله بارادته ، فهو الفاعل بالجبر ، أو يكون ، فامّا ان يكون علمه بفعله مع فعله ، بل عَينه ، ويكون علمه بذاته هو علمه السّابق بفعله اجمالاً لاغَير ، فهو الفاعل بالرضا ؛ اولا ، بل يكون علمه بفعله سابقاً ، فامّا يقرن علمه بالدّاعى الزائد فهو الفاعل بالقصد ؛ اولا ، بل يكون نَفس العلم فعليّاً منشأ للمعلول ، فامّا ان يكون ذلك العلم بالفعل زائداً على ذاته ، فهو الفاعل بالعناية ؛ اولا ، بأن يكون عين علمه بذاته الّذى هو عَين ذاته ، وذلك هو العلم الاجمالى بالفعل فى عين الكشف التفصيلى ، فهو الفاعل بالتجلّى . ويقال له العناية بالمعنى الأعمّ ، بقَولنا : * **إذ الفاعل** امّا **مَعَ عِلْمٍ** بفعله ، **أوْ بِلاعِلْمٍ** ، **وَهُو** ، اى الفاعل بلاعلم * **لِطَبْعِه لائَمَ** فعله ، **أوْلا** يلائم **فِعْلُهُ** لطبعه . * **فَذانِ الاوّلانِ** ، أى بالطبع وبالقسر ، وَالفاعل **الْعَالِمُ** بفعله ، **إنْ** * **وُجُودُ الافْعَال**

بِهَا متعلق **الْعِلْمُ زُكِن * فَذاكَ بِالْفَاعِلِ بِالرِّضا قُصِد؛ * وَإنْ وُجُودُ الْفِعْلِ عِلْماً** للفاعل به **مَاوُجِد ، * ولا كَفَى الْعِلْمُ بِذاتِ الْفَاعِلِ** عن علمه بفعله سابقا، كما كان كافيا فى الفاعل بالرّضا. فهذا مطوىٌ هناك بقرينة المقابلة **بَلْ * عِلْمِ الْمَعْلولِ قَبْلَ الْعَمَلِ ، * فَالْقَصْدُ** ، اى فاعل بالقصد؛ اختصرنا اذ القصد معلوم. ولكن **إنْ يُقْرَنْ** العالم أو علمه أو فعله **بِدَاعٍ زيدَ مَعَ** ان يكون الفاعل العالم السّابق العلم المقارن للداعى الزائد ، مصاحب *** ارادة وَدُونَهَا** ، اى وان لم يكن فعل الفاعل العالم بارادته ، **الْجَبْرُ وَقَعَ** ،اى فاعل بالجبر؛ *** بِلااقْتِرانِ الْعِلْمِ بِالدّاعى**. اى مع الداعى. *** فَإنْ * قَدْ زيدَ** علىٰ ذاته علمه السّابق بفعله تفصيلاً ، حال كونه **فعليّاً** منشأ لوجود المعلوم، فالفاعل **عِنَايَةٌ قَمِن** وحقيق. *** وَإنْ يَكُن** علمه السّابق بالفعل التفصيلى الفعلى **عَيْناً** لذات الفاعل ، **فَسِمْ تَجَلِّيّا** ، اى الفاعل فاعل بالتجلى *** فِى عِلْمِه** — من اضافة المصدر الى المفعول — اى فى العلم بذاته **الْعِلْمُ بِفِعْلٍ** ، اى بفعله ، **طُوِيَا** ، اى علمه السّابق التفصيلى بفعله منطو فى علمه بذاته ، انطواء العقول التفصيليّة فى العقل البسيط الاجمالى . وهذا هو العلم الاجمالى فى عين الكشف التفصيلى ، لا كما فى الفاعل بالرّضا ، لان العلم السابق بالفعل لم يكن تفصيلياً ، بل العلم بالذّات علم اجمالى بالفعل سابق عليه . وامّا العلم التفصيلى بالفعل فعين الفعل ؛ ولا كما فى الفاعل بالعناية بالمعنى الأخصّ ، لانّ العلم التفصيلى بالفعل ، وان كان سابقاً عليه هناك ، الّا انّه زائد على الذّات .

*** ارادَةٌ طَبْعٌ إذا مَا** — زائدة — **سُخِّرا** — مبنى للمفعول — **لِلْغَيْرِ فَالْفَاعِلُ تَسْخيراً يُرىٰ** . فالطبيعة المسخّرة تحت النّفس ، مع كونها فاعلا بالطبع للجذب والدفع والاحالة ونحوها. والنّفس الفاعلة بالارادة والقصد ، إذا لوحظتا من حيث انّ هذه مسخّرة بأمر الله تعالىٰ ، وتلك بأمر النّفس، بل الكل بأمر الله تعالىٰ ، كانتا فاعلين بالتسخير.

غُرَرٌ فِي أَنَّ اللَّائِقَ بِجَنَابِهِ تَعَالىٰ أَيَّ أَقْسَامِ الْفَاعِلِ

* **فِي الأوَّلِ**، تقدست اسمائه، **السّادِسُ** من اقسام الفاعل عند التعديد، وهو الفاعل بالتجلى، **ذُو رِوايَةٍ** من الصّوفيّة، او ذوسقاية للعقل بماء حيوة المعرفة. قال فى القامُوس: «روى الحديث يروى رواية، وترواه بمعنى، وهو راوية للمبالغة، والحبل، فتله فارتوى، وعلى اهله ولهم، أتاهم بالماء، وعلى الرّحل، شدّه على البعير لئلايسقط، والقـوم، استقى لهم» انتهى. والظّاهر من كلامه انّ الرّواية مصدر مشترك بين الكلّ.

* **وَهْوَ**، اى الأوّل تعالىٰ، **لَدَى الْمَشّاءِ**، فاعل **بِالْعِنَايَةِ**، لانّهم قائلون بالعلم السابق على الايجاد المنشأ له، وهُو الصّور المرتسمة الّتى هى، على رأيهم، عوارض الذّات المقدسة. * **وَ** لكنّه تعالىٰ **عِنْدَهُمْ**، اى عند المشاء، **لِصُوَرٍ** علمية **عَوارِضَا** ــ الالف للاطلاق ــ فاعل بالرّضا، لانّ العلم بذلك الفعل، أعنى الصور، عينه.

* **وَعِنْدَ الإشْراقى، لِكُلٍّ**، اى لكلّ فعل من الموجودات الخارجيّة، اذا الكلّ عنده هذه، أو لكلّ منها ومن الصّور العلميّة القائمة بذواتها، أعنى المثل النّوريّة. وكونها عوارض حينئذ مشاكلة لقـول خصمهم، أو تسمية باسم لازمها الانتزاعى، أعنى العلم المصدرى، فاعل **بِالرّضا**. هذا متعلّق بالظرفين على التنازع.

* **وَمُتَكَلِّمٍ**، كالمعتزلى، **بداعٍ** ــ متعلّق بكلمة «قال» ــ **زيدَ قَدْ** * **قالَ لفعلِ اللهِ**، حيث انّه معلّل بالاغراض الزائدة، على رايه، **قَصْداً قَدْ قَصَد**، أى هُو تعالى عنده فاعل بالقصد.

غررٌ فِي أَنَّ جَمِيعَ أَصْنَافِ الْفَاعِلِ الثَّمَانِيةِ مُتَحَقِّقَةٌ فِي النَّفْسِ الإِنْسَانِيَّةِ

*وَ**بالرِّضا أَوْبالتَّجلّي إذْ** – توقيتيّة – **فَطَر**: امّا مبنى للفاعل أو للمفعول ، * **يَسْتَعْمِلُ النَّفْسُ** – هذا متعلّق بالفعلين – وكذا **الْقُوى**¹ ، على احد الوجهين ، **تُنْشِي** النفس **الصوَر** الجزئيّة العلميّة .

امّا كَون النفس فاعلا بالرّضا ، بالنسبة الى الصّور، فظاهر؛ وبالنسبة الى القوى ، فلانّ علم النفس بها ، لَو لم يكن نفس وُجُودها ، كان صوريّا ؛ فصورها امّا فى النفس فكانت كلّية ، وهى فعلتها ، و استعملتها جزئية ، وامّا فى ذواتها ، فانتقاش صورها فيها استعمال لابدّ من العلم به ، ومابه الاستعمال ؛ فننقل اليه الكلام وهكذا . وايضاً كيف تكون عالمة بذواتها، وهى جسمانيّة ، وجودها للمادة؟ وامّا فى آلات اخر، ولا آلة أُخرى ، مع انّه ينقل الكلام اليهـا .

وامّا كونها فاعلاً بالتّجلى ، فلانّها ، لمّا كانت بسيطة جامعة لجميع شؤونها وقواها ، فتعلم من ذاتها جميعها بوُجُود واحد بسيط ، علماً متقدّماً علىٰ وجوداتهـا المتكثرة وعلى علمها بها بعَين وجوداتها الفعليّة.

وإن لم يكن لها العلم بذلك العلم *وَ**بِتَوَهُّمٍ لِسَقْطَةٍ** ، حال كون المتوهم ، **عَلىٰ** * **جِذْعٍ عالٍ عِنَايَةً سُقُوطٌ فُعِلا**– بالبناءِ للمفعول– فانّ هذا العلم التوهمى ، بمجرده ومحض تخيل السقوط ، بلارويّة وتصديق بغاية، منشأ للفعل الذى هوالسقوط. و* **بِالْقَصْدِ كَالْمَشْيِ فعل**– الكاف هناوفيما بعداسميّة – **لِعِلْمٍ حَادِثٍ** للنفس * **مَعَ مَاعَلَيْهَا**، أى على النفس ، **زِيدَ مِنْ بَوَاعِثٍ** واغراض . و* **بِالطَّبْعِ كَالصِّحَّة فعل**. فالنفس فى مرتبه القوى الطبيعيّة، فاعل بالطبع، لكونها متّصفة بصفاتها ايضاً، كما بصفات الروحانيين فى مرتبة أعلى ؛ فيصدر افعال الجذب والامساك والهضم وغيّرها عنها على مجرى الطبيعى .

و **بِالْقَسرِ الْعِلَل** فعلت. فإفادة الحرارة الغريبة الحمائية ، مثلا ، فعل النفس فى مقام نازل، كإفادة الحرارة الغريزية فيه، كما ان الحركة الصّعوديّة من الطبيعة المقسورة ، والنزوليّة من الطبيعة المخلاة. و * **بِالْجَبْرِ مِنْ** نفس **خَيِّرَةٍ شَرٌّ**، كلطمة اليتيم . **حَصَل.**

* **وَالنَّفْسُ مَعْ عُلُوِّهَا ، لَمّا دَنَتْ**، حيث انّها آية التوحيد، متعلمة بأسماء الحق تعالىٰ التّنزيهيّة والتشبيهيّة ، لايشذ من حيطة حكايتها ومظهريّتها شيء من الأسماءِ . فهى عالية فى دنوها ، ودانية فى علوها ، كلّ بحسبها. فهى الأصل المحفوظ فى القوى ، وعمود جميع المراتب ، نسبتها الى الكل نسبة الحركة التوسّطية الى القطعيّة . لاجرم، * **بِأَمْرِها كُلٌّ الْقُوىٰ قَدْ سُخِّرَتْ**. فكانت القوى بالنسبة الىٰ قاهرية النفس عليها، فاعلات بالتسخير.

* **تَبْيِينٌ** : يتبين به اصطلاح الالهيين، بماهم الهيّون ، فى اطلاق الفاعل ، عن اصطلاح الطبيعيين فيه. * **مُعْطِي الْوُجُودِ** باخراج الشيء عن الليس الى الأيس، مهيّة ووُجوداً، ومادة وصُورة، **فِي** العلم **الالهى، فاعِلٌ**. ولكن * **مُعْطِي التَّحَرُّكِ**، الحكيم **الطَّبيعى قَائِلٌ** بانّه فاعل. فهم يطلقون الفاعل على الّذى لم يوجِد مادة الشيء ولاصُورته، بل انّما حرّك مادة موجودة من حال الى حال. والألهيّون كثيراً مايطلقون الفاعل على هذا ، مثل مايقولون: النجّار فاعل للسّرير، والنار للاحراق ، لكن لابماهم الهيّون . واشير اليه فى الكتاب الالهى بقوله تعالىٰ : « افرأيتم ماتمنون ، أأنتم تخلقونه ، أم نحن الخالقون ؟ » الى آخر الآيات الثلث .

غُرَرٌ فِي الْبَحْثِ عَنِ الْغَايَةِ

* **وَ كُلُّ شَيْءٍ** فى فعله **غايةً** – مفعول مقدّم – **مُسْتَتْبِعٌ** * **حَتّى فَوَاعِلُ هِيَ الطَّبَائِعُ**. فإذا كانت للطبائع، وهى عديمة الشعور، غايات، كما سنشير اليه، فكيف لاتكون لمبادى عالية، والشعور عَين ذاتها مهيّة أو وجوداً؟ * **وَالْقَسْرُ لا يَكُونُ دائماً، كَمَا** * **لَمْ يَكُ بِالاكْثَرِ، فَلْيَنْحَسِمَا** وليرتفعا؛ * **إذ مُقْتَضَى الْحِكْمَةِ** الالهيّة **وَالْعِنَايَةِ** الربانية – العناية كما سيأتى فى مبحث العلم ان شاءالله، هى العلم الفعلى بالنظام الأحسن، وقد يطلق على الإحكام والاتقان فى الفعل، بحيث يترتّب عليه مصالح شتى، كما يقولون: عنايته تعالىٰ فى خلق الشيء الفلانى كذا، وهى، بهذا المعنى، من شعب القدرة، كما انّها، بالمعنى الاوّل، من أعلى مراتب العلم. ولمّا كانت الحكمة ايضاً تطلق على المعنى الثانى، فالعناية هنا بالمعنى الاوّل – * **إيصَالُ كُلِّ مُمْكِنٍ لِغَايَةٍ**. وذانك منافيان مقتضى هاتين. والغاية * **عِلَّةٌ فَاعِلٍ**، اى من حيث هو فاعل، **بمهيّتها**، ولكن * **مَعْلُولَةٌ لَهُ بِانِّيَّتِهَا**. وهذا كما يقال ايضاً: العلّة الغائيّة مقدّمة على الفعل ذهناً، مؤخّرة عنه عيناً.

غُرَرٌ فِی دَفْعِ شُکُوكٍ عَنِ الْغَایَةِ

فان العبث والجزاف والطبائع والاتّفاقات یظن انّها بلاغایات. فقلنا: * **یَلِیقُ أنْ نَذُبَّ**، أی ندفع، **عَنْ أمْرِ الْعَبَثِ**، * **إذ دُوْنَ غَایَةٍ یُظَنُّ إنْ حَدَثَ**. ثم شرعنا فی تمهید مقدّمات اولا، ودفع الشک ثانیاً، بقولنا: * **فَغَایَةٌ فِیما إلَیْهِ الْحَرَکَة**، * **وَمَا لأجْلِهِ** الحرکة **غَدَتْ مُشْتَرِکَةَ**. فتستعمل بالمعنیین. ففاعل کلّ حرکة ومبدئها کانّه تنحلّ بفواعل ومبادی قریب وأقرب وبعید. ولکلّ منها، حیث تحقق، غایة.

* **فَغایَةُ** المحرکة **الْعامِلَةِ** المباشرة للتحریک **اوُلیهُما**، ای ماالیه الحرکة. * **وَرُبَّما** هذا، اعنی ماالیه الحرکة، محرّکة **شَوْقِیَّةٍ غُیِّی**، فاتّحد الغایتان، **کَما** * **مِنْ حَیِّزٍ بِحَیِّزٍ سأماً** من الاول **تُرَدّ**، ای تنضجر من موضع، فتتخیل صورة موضع آخر، فتشتاق الیه، فتتحرك نحوه، وینتهی حرکتك الیه. فنفس ماالیه الحرکة غایة للشوقیّة ایضاً. * **وَرُبَّما غایَتُها لا تَتَّحِد** بغایة الشوقیّة، کما إذا تصوّرت مکاناً، وتحرکت نحوه، لتلقی فیه صدیقا وحینئذٍ * **فَغَایَةٌ لِقُوَّةٍ فِی الْعَضَلة**، * **مِثْلُ** غایة **الطَّبائِعِ دَواماً حاصِلَة**. فتلك القوة کانّها طبیعة جمادیّة. والطبیعة کانّها قوّة محرکة حیوانیّة. فکما انّ المتوقع من تحریك الطبیعة حاملها لیس الّا الایصال الی ماالیه الحرکة، لاالأشیاء الاخر من اغراض ذوی الشعور، فکذلك المتوقع من القوّة المنبثّة فی العضلات لیس الّا الایصال الی ما الیه الحرکة. وامّا ترتّب غرض آخر، کلقاءِ صدیق، فهو من اغراض الشوقیة.

فلهذه القوّة وللطبائع غایات: * **شَوْقِیَّةٌ غایَتَها** — مفعول مقدّم — **إنْ لَمْ تَجِدْ** * **لَها مَقِیساً**، ای مقیسا الی الشوقیّة، وهو حال من الباطل، **فِعْلُهُ الْباطِلَ عُدّ**، یعنی اذا حرّکت الشوقیّة نحو غایة، ولم یصادفها، سمّی فعله باطلاً بالنّسبة الیها، لابالنسبة الی العاملة. لانّها صادفت غایتها. وکونه باطلا بحسب الاصطلاح، ای مقطوعاً عن الغایة، حیث قطع طریق وصوله الی الغایة، لانّه لاغایة له، اذ فرق بین کون الشیء لاغایة له

وبين كَونه بحيث يضرب بينه وبَين غايته سدّ وحاجز؛ كما انّ قوّة الشجرة بصدد الايصال الى الثمرة ، فإذا ضربها البرد ، سمّى ذلك قسراً ، لانّ عالم الكون والفساد دار القسر. فهذه القواطع للطرق من لوازمه ، لان ان الشجرة خلقت بلاغاية .

* **ذُوالْغايَتَيْنِ** ، شروع فى بيان الفرق بين العبث والجزاف والعادة والقصد الضّرورى فى الاصطلاح ، بأن الفعل الذى كان ذاغايتين لمبدئيه القريب والأقرب ، لا بأن يكون باطلا بالنّسبة الى الشوقيّة ، **مَبْدءً** — خبر كان قدم عليه — **بَعيداً * كَانَ لَهُ تَخيُّلٌ وَحيداً** — حال — * **لا مع الْفِكْرِ** ؛ والّا كان فعلا محكماً مغيّى بغاية فكريّة بلاشبهة ، **فَهْوَ الْعَبَثُ ، إنْ غايَة** لذلك الفعل * **ماهُوَ لِلتَّحَرُّكِ نِهايَةَ**. يعنى يعتبر فى العبث أمران: احدهما ان المبدء البعيد له يكون هو التخيل فقط ، بلافكر ، وفى هذا الأمر يشاركه اخواته ؛ والآخران يتطابق الشوقيّة والعاملة فى الغاية ، بمعنى ماإليه الحركة ، وبهذا يفترق عنها ، كما قلنا * **انْ لَيْسَ** ، اى لَيس منتهى الحركة غاية لهما ، بل لكلّ منهما غاية على حدة ؛ فالتخيل **امّا وَحْدَةَ الْمَبْدء** البعيد ، **أوْ * مَعَ طَبْع** يكون مبدء ، **أو مع مزاج ، أومع خُلْقٍ . فَلَوْ * كانَ مَعَ الْخُلْقِ ، فَعادىٌّ . وَفِى * اوّلِها** ، اى اوّل الشقوق ، وهو ان يكون المبدء البعيد هو التخيل وحده ، **سُمّىَ** الفعل **بِالمُجازَفِ * كَاللَّعْبِ** — الكاف اسميّة — **باللِّحْيَةِ عادىٌّ . وَما * يَبْقى** ، وهو ان يكون المبدء البعيد هو التخيل مع طبع ، او مزاج ، **فَبِالْقَصْدِ الضَّرُورىِّ سِما** — مؤكّد بالنّون الخفيفة — وهذه الّتى بعد العبث مشتركة فى عَدم تطابق الشوقيّة والعاملة فى الغاية ، بمعنى منتهى الحركة ، بل هذا يكون غاية للعاملة ، وللشوقيّة شيء آخر. * **كَحَرَكَةِ الْمَريضِ** ، مثال لمبدئية التخيل مع المزاج ، وَحركة **التَّنَفُّسِ** ، مثال لمبدئية التخيل مع الطبع.

إذا علمت هذه ، فاعلم انّ * **كُلَّ الْمَبادِى** الثلثة **فِى الْجَميع** ، اى جميع الصّور ، **تَكْتَسى * غايَتَها** ؛ امّا غاية العاملة ، فمنتهى الحركة على كلّ حال ، وامّا غاية الشوقيّة والتخيل ، فاللذيذ الخيالى والخير الحيوانى ، فانّ كلّ فعل نفسانى فلشوق ما وتخيل ما ، الّا انّ ذلك التخيل ربّما كان غير ثابت ، بلى سريع البطلان ، اوكان ثابتا ، ولكن

لم يشعر به ، لان التخيل غير الشعور بالتخيل. **لكِنَّ حَيْثُ ما ثَبَت** * **مَبْدءُ فِكْرٍ** – الاضافة بيانيّة – **غايَةٌ كَذا** – صفة غاية– اى غاية فكريّة ، **انْتَفَتْ**. والفعل لايجب انيكون له غاية بالقياس الى مالَيس مبدء له. فلعب الطفل انّما يسمّى لعباً ولهواً بالنسبة الى المبدء الفكرى الّذى هومنتف فيه ، وامّا بالنسبة الى المبادى الموجودة فيه ، فلا. فظهران الامور المذكورة كلّها مغيّاة بغايات.

قال الشيخ فى الهيات الشفاء: «لانبعاث هذا الشوق علة ما لامحالة، امّا عادة او ضجرعن هيئة وارادة انتقال الى هيئة اخرى ، وامّا حرص من القوى المحركة والمحسّه على ان يتجدد لها فعل تحريك أو احساس . والعادة لذيذة ، والانتقال عن المملول لذيذ ، والحرص على الفعل الجديد لذيذ،أعنى بحسب القوة الحيوانية والتخيليّة. واللذة هى الخير الحسى والحيوانى والتخيلى بالحقيقة . وهى المظنونة خيراً بحسب الخير الانسانى. فاذا كان المبدء تخيليّا حيوانيّا،فيكون خيره لامحالة تخيليّا حيوانياً . فليس ، اذن ، هذا الفعل خالياً عن خير بحسبه ، وان لم يكن خيراً حقيقيّاً ، اى بحسب العقل» انتهى.

وامّا فى بطلان الاتفاق ، فقد قلنا : * **وَلَيْسَ فِي الْوُجُودِ الشيء الاتّفاقِي** ، * **إذ كُلُّما يَحْدُثُ فَهُوَ راقٍ** ومرتفع طولاً * **لِعِلَلٍ** ، اى الى علل ، **بِها وُجُودُهُ وَجَب** ، لانتهاء سلسلة العلل الى واجب الوجُود . * **يَقولُ الاتّفاقَ جاهِلُ السَّبَب** وجاهل ارتقاء ذلك الشيء الى واجب الوجُود ، وايضاً يقوله بالنظر الى نوع ما يؤدى الى ذلك الأمر المسمّى بالأتفاق؛ كنوع حفر البئر بالنسبة الى العثور على الكنز، وامّا بالنظر الى شخص الحفر ، فان الشيء ، ما لم يتشخص ، لم يوجَد، وما لم يوجَد، لم يوجِد، فكلّا. فالاتفاق كالامكان ، وهو بالنظر الى ذات الممكن وتحليل الذهن اياه الى مهيّة ووجُود مضاف اليها ، وامّا بالنّظر الى نفس الوجُود والى ايجاب العلّة ، فكلّ ممكن محفوف بالضرورتَين. * **مَوْتاً** – خبر لغدا – **طَبيعِيّاً غَدا اخْتِرامى** * **قِيْسَ** – صفة اخترامى – **إلىٰ كُلِّيَّةِ النِّظامِ** . والأسباب المؤدية الى الوجوب ، فغايته ، وما اليه حركته ، هى هذا . فطلوب كلّ شيءٌ لم يطلب من صاحبه . نعم ، الاخترام وقطع الطريق وعدم الوُصول الى

الغاية ونحوها . بالقياس الی سَیر الانسان الکامل الذی خلق لله وخلق الاشیاء لأجله . وبالنظر الی غایته. فاذا قیل النبات أو الحیوان او الطفل المتوفی من الانسان لم یبلغوا الی الغایة وارتحلوا ؛ فانّما قصد الغایة الثانیة . لاالاولی. وهذا الترقب . ایضاً بالنظر الی النّوع والی المواد، لإتّحادها بالصّور.

وانت ان کنت ذا قلب متوقد، وعلمت دوام فیض الله. وعدم نفاد کلماته وان کلمته التامة باب الأبواب. وان الله تعالیٰ لم یخلق الممکن هباء وعبثا. دَرَیْتَ انّ کلّ ممکن. لابدّله من العکوف علی بابه. «ما لَیْسَ مَوْزوناً لِبَعْضٍ من الاشخاص مِن نَغَمٍ » بالقیاس الی السلیقة الحسّیة. «فَفِی نِظامِ الْکُلِّ کُلٌّ مُنْتَظَمٌ» اشارة الی ماذکرنا من الغایة الاولی.

غُرَرٌ فِى العِلَّةِ الصُّورِيَّة

*وَمابِهِ لِلشَّىء فِعْلِيَّتُهُ * صُورَتُهُ. ولمالم تعرف الصّورة والمادة فى اوّل الفريدة، عرفتا ههنا. **فَمِنْهُ**، أى ممّا به، **شَيْئِيَّتُهُ**. * **فَعِلَّةٌ صُورِيَّةٌ لِلْكُلِّ**، * **وَفاعِلٌ وصُورةُ الْمَحَلِّ**. يعنى انّ للصُّورة اعتبارين. فباعتبار انّها جزء للمركّب منها ومن المادة، علّة صوريّة للمركّب. وباعتبار انّها تقوم المحلّ، أعنى المادة، علة فاعليّة وصورة للمحل. وهكذا فى المادة. ويُعلم من هنا حالها. * **تُقَال**، اى الصّورة، لمعانى، ذكرنا خمسة منها، **لِلْجِسْمِيَّةِ**، اى الصّورة الجسميّة، وَ الصّورة **النَّوْعِيَّة**، * **وَالشَّكْلِ وَالْهيْئَةِ** مطلقا، وَالصّورة **الْعِلْمِيَّة**.

قال الشيخ فى الهيّات الشفاء: « وامّا الصّورة، فنقول: قَد يقال صُورة لكلّ معنى بالفعل يصلح ان يعقل، حتى تكون الجواهر المفارقة صوراً بهذا المعنى. وقد يقال صورة لكلّ هيئة وفعل يكون فى قابل وُحدانى أو بالتركيب، حتّى تكون الحركات والاعراض صوراً. ويقال صورة لما يتقوم به المادة بالفعل. فلايكون حينئذ الجواهر العقلية والاعراض صوراً. ويقال صُورة لما يكمل به المادة، وإن لم تكن متقوّمة بها بالفعل، مثل الصحّة وما يتحرك اليها بالطبع. ويقال صورة خاصّة لما يحدث فى المواد بالصّناعة، من الاشكال وغيرها. ويقال صورة لنَوع الشىء ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك. ويكون كليّة الكلّ صُورة فى الاجزاء ايضاً» انتهى.

غُرَرٌ فِى الْعِلَّةِ الْمَادِّيَّةِ

* **حامِلُ قُوَّةٍ لِشَىْءٍ عُنْصُرُه** ومادته بالمعنى الاعمّ هيٰهنا . حتّى يشمل موضوع العرض ، ومتعلّق النّفس. * **بِوَحْدَةٍ** – شروع فى تقسيم المادة بأن العنصر امّا ان يكون عنصراً للشيء بوحدة – **أوْ لأجل ضَمٍّ ما يُغايِرُه** . و * **كُلٌّ** واحد منها، امّا **مَعَ التَّغْيير ذاتاً أوْصِفَةً**؛ والتغيير امّا أن يكون * **زيادة** ، اى بحسب الزيادة ، او **نُقْصاناً** . أى بحسب النقصان **أوْلا**[1] مع التغيير بأقسامه. **فَاقْتَفِهْ**.

فالواحد بلاتغيير ، كاللوح للكتابة ؛ ومع التغيير فى ذاته ، زيادة جوهريّة ، كالمنى للحيوان ، حيث يزيد عليه كمالات جوهريّة ، حتّى يبلغ الى درجة الحيوان ، وان كان مع انسلاخات صوريّة ايضاً ؛ ونقصانا جوهريا ، كالخشب للسّرير . فانّه ينقص بالنحت ؛ ومع التغيير فى صفته زيادة ، كالشمعة للصنم ، والصبى للرّجل ، حيث يتغيّر العنصر فيهما فى حاله ، لعروض الحركة له ، فى أين اوكم او غير ذلك ، ومع التغيير نقصانا فى صفته ، مثل الابيض للأسود ، حيث يفقد منه صفة البياض ؛ والذى بالانضمام بلاتغيير ، مثل الخشب والحجارة للبيت ، ومن هذا القبيل الآحاد للعدد ، والمقدمات لصُورة القياس ؛ ومع التغيير ، كالأدوية للمعجون ، فانّها تستحيل حتّى تصير معجوناً ، كذا فى الشفاء.

* **وَأيْضاً ، إمّا واحِدٌ ما** ، اى صورة، **طَبَعَه** وحلّ فيه، اى يكون الشيء عنصراً لشيء واحد ، كهيولى كلّ فلك ، بنساء على اختلافها بالنّوع ، فهى لايقبل الّا صورة فلكها خاصّة ، * **أوْجُمْلَةٌ مَعَ مُنْتَهى**[1] ، كالعصير للخمر والخل والدبس وغير ذلك، **أوْجملة لامَعَه** ، اى لامع منتهى ، كالهيولى الاولى للكلّ .

غُرَرٌ فِي أَحْكَامٍ مُشْتَرَكَةٍ بَيْنَ الْعِلَلِ الْأَرْبَع

* **بَسِيطَةً** — مفعول مقدّم لقولنا: «دَرَوْا» ،ومابعده معطوفات عليه — **أوْمالَهُ التَّرْكِيبُ** — وتذكير الضمير هنا وفيما بعده مراعات للفظ « ما » — فالفاعل البسيط ، كالمبدء الاوّل . والمركّب . كعدّة رجال يحركون شيئا ، والمادة البسيطة ، كالهيولى ، والمركّبة ، كالعقاقير للترياق . والصّورة البسيطة ، كصورة الماء ، والمركّبة ، كصورة البستان ، والغاية البسيطة . كالشبع للاكل .والمركّبة كالتجمّل وقتل القمل للبس الحرير؛ * **أوْما هُوَ الْبَعِيدُ وَالْقَرِيبُ** ،والأمثلة واضحة ، * **عمّةً أوْخَصّةً**؛ فالفاعل العام ماينفعل عنه كثير ، كالنار المحرقة لأشياء ، والخاص ماينفعل عنه واحد؛ وقس عليه المادة، والصورة العامة ، كصورة الكرسى مطلقا ، والخاصّة ، كصورة هذا الكرسى ، والغاية العامّة ، كاسهال الصفراء لشرب السكنجبين ولشرب البنفسج ، والخاصّة ، كلقاء زيد صديقه الخاص؛ **أو كُلِّيَّةً** ، * **أوْما هُوَ الْجُزْئِىُّ** ، فالفاعل الكلّى مايكون غير موازلما بازائه من المَعلول ،بل اعم ،كالطبيب لهذا العلاج ،والجزئى ،كهذا الطبيب لهذا العلاج ،او كالطبيب للعلاج ؛ وقس عليه البواقى ؛**أوْذاتِيَّةً** ، * **أوْعَرَضِيَّةً**؛ فالفاعل بالذّات هوالّذى لذاته يكون مبدء للفعل ، والفاعل بالعرض ، مثل السّقمونيا للتبريد ، مع كونه حارّاً بالطبع ، فان فعله بالذات ازالة الصفراء ، وإذا زالت الصّفراء، حصلت البرودة، **فتضاف اليه** — وذكروا للفاعل بالعرض اقساماً ، وان شئت فارجع الى كتبهم — والمادة بالذات مايقبل شيئا بذاته ، وبالعرض ، مثل ان يؤخذ القابل مع ضدّ المقبول ، فيجعل مادة له ، مثل الماء للهواء ، والنطفة للانسان ، فانّ الصّورة المائيّة اوالنطفيّة ضدّ للمقبول، ولابدّ ان يبطل عن المادّة ؛ والصّورة بالذّات ، كشكل الكرسى، وبالعرض كالسواد والبياض له؛والغاية بالذات كالصحة للدواء وما بالعرض اصنافه كثيرة مذكورة فى كتبهم ؛ **كَما بِالْفِعْلِ أوْ * بِالْقُوَّةِ** . والأمثلة واضحة ، **الْعِلَّةَ مُطْلَقا** ، ايّةً من الأربع ، كانت **دَرَوْا**.

غُرَرٌ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْعِلَّةِ الْجِسْمَانِيَّةِ

* **قَدِ انْتَهى تَأثيرُ ذاتِ مَدَّة** ، اى علّة صاحبة مادة ، * **فِي مُدَّةٍ** ، اى زمان التأثير ، **وَعِدَّةٍ** ، اى عددالتأثير ، **وَشِدَّةٍ** ، اى شدة التأثير . * **وَلَيْسَتْ أيْضاً** ، اى كما انّ العلّةالجسمانيّة والقوى الجسمانيّة متناهية التأثير ، كذلك ليست **أثَّرَتْ إلّا بِأن** * **مُنْفَعِلٌ**، اى منفعلها، **مِنْها بِوَضْعٍ** خاص **إقْتَرَن**. فالقوّةالناريّة لاتؤثر فى ماءالقدر اينما وقعت ، بل اذا حصل بينهما وضع خاص ومحاذاة خاصّة. والشّمس لاتضئ الأرض، كيفما تحققت ، بل بمقابلة خاصّة ، او ما فى حكمها .

ولم نشر الى دليل المسألتين مع طول ذيله فى الاولى ، إذ بمقتضى ثبوت الحركة الجوهريّة فى القوى والطبائع ، كلّ قوّة تنحلّ الى قوى، كلّ واحدة منها محفوفة بالعدمين محدودة ذاتا واثرا. و اشتراط الوَضع ايضاً سهل النّيل ؛ بعد تصوّر انّ احتياج القوّة الى المادة فى الوجود يستلزم احتياجها اليها فى الايجاد لتفرّع الايجاد على الوجود . والاحتياج الى المادة فى الايجاد ليحصل بهاللقوّة وضع مع منفعلها. والّا لم تكن محتاجة الى المادة فى الايجاد، فلم تكن محتاجة اليها فى الوجود ، لانّ الغنىّ فى الفعل غنىّ فى الذّات؛ فلزم كونها مفارقة. وقد فرضناها ذات المادة هذا خلف . فنفس تصوّران القوّة جسمانيّة وذات مادة ادّتنا الى المطلوب .

غُرَرٌ فِى أَحْكَامٍ مُشْتَرِكَةٍ بَيْنَ الْعِلَّةِ والْمَعْلُول

منهاان «**شَرائِطَ**» – مفعول مقدّم – «**التّأثيرِ مايَجْمَعْ**» – بالجزم، لانّ كلمة «ما» شرطيّة – «**يَجِبْ**» «**مَعْلُولُه**». فلايجوز تخلف المعلول عن العلّة التامة . وهذا واضح بعد تصور العلة التامّة. فلذا لم نشر الى دليله . «**دُونَ الْمُعِدّ**» ، ففيه يقع التخلّف. «**إعْرِفْ تُصِبْ**».

ومنها انّ الواحد لايصدرعنه الّا الواحد، وانّ الواحد لايصدر الّا عن الواحد. «**مَصْدَرُذاكَ لَيْسَ مَصْدَراً لِذا**» «**مَعْنى**» ،أى ذاتاً. فان كلّ علّة لابدّ ان يكون لها خصوصيّة بحسبها يصدرعنها المعلول المعيّن، كما انّ للنّارخصوصيّة بالنسبة الى الحرارة، وهى الصورة النّوعيّة الناريّة ، وللماء خصوصيّة بالنسبة الى البرودة . فذاك وذا فيما نحن فيه، كالنّوروالظلمة ، كلّ يقتضى خصوصيّة فى العلّة يناسب صدوره . واذا تحقّق فى بسيط ، وصدق عليه هذان المفهومان، أعنى مَصدر ذاك ومصدر ذا ، «**فَكُلٌّ إقْتَضَى**» فى ذلك البسيط «**مابِحِذا**» ، اى الخصوصيّة الخاصّة ، فيتركب ذلك البسيط. و إذا احكمت هذا البيان ، فلاتحتاج الى البيانات الطويلة الذيل، وتقدران تدفع الشبهات الفخرية التى فى هذا المقام.

ثمّ انّ لذلك الكلام ، أعنى قولهم: «الواحد لايصدرعنه الّا الواحد» بَطناً ، لو تفطّن الجمهوربه، لم يسلّوا عن اغماد أوهامهم سُيوف الاعتراضات عليهم. منها انّه يلزم من هذه القاعدة التَفْويض ، اذ من جزئياته انّ الواحد الحقيقى اوجد العقل فحسب ، وفوّض ، على زعمهم ، امرالايجاد اليه. ولكن ان هذا الّا افك افتروه عليهم . بل مغزى مرادهم لَيس الّا ماشارتعالى اليه بقوله: «ومامرنا الّا واحدة» ، وذلك الامر هوالوُجود المنبسط الذى لاتتكثر الّا بتكثرالموضوعات. ومعلوم انّه كلمة محتوية على كلّ الكلمات ، وصدوره صدور كلّ الوجودات. ولوكان المراد العقل ، فالعقل ايضاً مشتمل على كلّ العقول، بل كلّ الفعليّات. ولذا قالوافى التحقيق: «لامؤثرفى الوجود الّاالله» . ولكن فى مقام

بیان صُدور الوجودات عنه بالترتیب والنظام، لم یهملوا اعتبار السنخیّة. وبیّنوا انّ اوّل صادر من الواحد بالوَحدة الحقّة الحقیقیّة ، لابدّ ان یکون واحداً بالوحدة الحقّة، ولکن ظلّیة ، لا الواحد بالوحدة العددیّة المحدودة.

* **فَاتَّحَدَ الْمَعْلُولُ حَیْثُ اتَّحَدَتِ العلّة** ، * **کذاك فِی وَحْدَتِه** ، ای وحدة المعلول ، **قَدْ تَبِعَتْ** العلّة، فکانت واحدة. فلایجوز توارد علّتین مستقلّتین لمعلول واحد شخصی ، اجتماعاً وتبادلاً ، بل تعاقباً، لما ذکرنا من اشتراط الخصوصیّة الخاصّة فی العلیّة. فاذا کان المعلول المعیّن مستدعیاً لخصوصیّة بعینها ، فهی القدر المشترك فی العلل ، فکانت واحدة.

ومنها قولنا: * **بَیْنَهُما تَضایُفٌ** ، وهو ظاهر.

وَ منها انّه **یُبْطِلُ** * **ضَرُورَةً دَوْراً** ، فی العلیّة والمعلولیّة. فلاحاجة الی البرهان.

کَذا تَسَلْسُلٌ فی العلّیة والمعلولیّة * **یُبْطِلُهُ ما فِی الْمُطَوَّلات** مِن الکتب العقلیّة * **مِنْ نَحْوِ** دلیل **تَطْبیقٍ**. هُو انّه لو وجدت سلسلة غیر متناهیة ، ننقص من طرفها المتناهی شیئاً ، فیحصل جملتان ، احدیهما تبتدئ من المفروض جزءً أخیراً، والاُخری مماقبله. ثمّ نطبق بینهما. فان وقع بازاء کلّ جزء من التامّة جزء من الناقصة، لزم تساوی الکل والجزء وإن لم یقع فیکون جزء من التامة لایکون بازائه جزء من الناقصة. فتنقطع الناقصة، والتامة لاتزید علیها الّا بمتناه، فیلزم تناهیها ایضاً. ضرورة انّ الزائد علی المتناهی بالمتناهی متناه.

وَ دلیل **حَیْثِیّاتٍ** ، وهو انّه ، لَو ترتب حیثیات وامور غَیر متناهیة ، فما بین المعلول الأخیر او الجزء الأخیر او کلّ حَیثیّة وبین حَیثیّة أُخریٰ ، ایّة حیثیة کانت من السّلسلة : متناه ، ضرورة کونه محصوراً بَین حاصرین. فالکلّ ایضاً متناه. وقالوا: هذا حکم حدسیّ یحکم به العقل المتحدس ، ولَیْس من قبیل حکمه علی الکلّ بما حکم به علی کلّ واحد ؛ کان یقال: کلّ جزء من هذا الذراع دون الذراع ، فالکلّ ایضاً دون الذراع. بل من قبیل ان یقال: إذا کان مابَین نقطة طرف المقدار المفروض وایّة نقطة تفرض فیه علی الاستیعاب الشمولی، لا یزید علی الذراع فهذا المقدار المفروض لا یزید علی الذّراع.

واما قول صاحب الشوارق ـ رحمة‌الله عليه ـ : «مابين كذا وكذا دون الذراع، فهذا المقدارالمفروض دُون‌الذراع»، فالظاهر انّه سَهْو. فانّ المفروض انه ذراع. فكيف يكون دُونه؟

والسّيد الداماد ـ قدّس سرّه ـ فى‌القبسات لم يكتف بكون الحكم حدسيّا. فقال: «والقانون الضابط ان الحكم المستوعب الشمولى لكلّ واحد واحد، إذا صح على جميع تقادير الوجود لكلّ من‌الآحاد مطلقا، منفرداً كان عن غيره او ملحوظا على الاجتماع، كان ينسحب ذيله على المجموع الجملى ايضاً، من غير امتراء؛ وان اختصّ بكلّ واحد واحد بشرط الانفراد، كان حكم الجملة غير حكم الآحاد»، انتهى. فالأوّل كالحكم بالامكان على كلّ ممكن. والثانى كالحكم على كلّ انسان باشباع رغيف ايّاه.

* **وَمِنْ دَلِيلِ الْوَسَطِ وَالطَّرَفِ**، وهو الذى قرره الشيخ فى الهيّات الشفاء، محصوله انّ كلّما هومَعلول وعلّة معاً فهو وسط بَين طرفين بالضرورة. فلو تسلسلت العلل الى غَير النّهاية، لكانت السّلسلة الغَير المتناهية ايضاً علّة ومَعلولاً. امّا انّها علّة، فلانّها علّة للمعلول الأخير. وامّا انّها مَعلولة، فلاحتياجها الى الآحاد. وقدثبت انّ كلّما هُو مَعلول وعلّة، فهووسط، فيكون‌السلسلة الغَير المتناهية وسطاً بلاطرف، وهومحالٌ. فلابدّ ان ينتهى الى علّة محضة.

***وَمِنْ** دليل **تَرَتُّبٍ**، وهو انّ كلّ سلسلة من علل ومعلولات مترتّبة يقتضى ان يكون بحيث، إذا فرض انتفاء واحد منها، استوجب انتفاء مابعده. فاذن، كل سلسلة استوعبتها المعلوليّة على‌الترتيب، يجب ان يكون فيها علّة اولى، لولاها لانتفت جملة مراتب السلسلة؛ لانّ هذا خاصيّة المَعلولية والمعلوليّة مستوعبة ايّاها.

وَمِنْ دليل **تُضَايُفٍ**، وهوانّه، لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غيرالنهاية، لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلّة. وهو باطل، ضرورة تكافؤالعلّية والمعلوليّة. بيان اللزوم انّ كلّ علّة فى‌السلسلة، فهى معلولة على ماهوالمفروض، ولَيس كلّما هومعلول فيها فهو علّة كالمعلول الاخير.

***وَمِنْ** دليل **مُسَمًّى بِالْأَسَدِّ الْأَخْصَرِ** ذكره الفارابی، وهو انّه إذا كان مامن واحد من آحاد السلسلة الغير المتناهية الّا وهو كالواحد، فی انّه لَيس يوجد الّا ويوجد آخر ورائها من قبل، كانت الآحاد اللّامتناهية باسرها يصدق عليها انّها لاتدخل فی الوجود، مالم يكن شیء من ورائها موجوداً من قبل. فاذن، بديهة العقل تحكم بانّه مالم يوجد فی تلك السلسلة شیء، لم يوجد شیء قبله، لايوجد شیء بعده.

***وَغَيْرِها** ممّا هو مذكور فی المطولات. **فَاعْرِفْ بِها** ای بهذه المذكورات وغيرها **تَسْتَبْصِرِ**.

المقصد الثانى
فى
الجوهر والعرض
وفيه فرائد

الفريدة الاولى
فى
رسم الجوهر و ذكر أقسامه

* **الْجَوْهَرُ** هو **الْماهِيَّةُ الْمُحَصَّلَةُ**، اى لا اعتباريّة، التى * **إذا غَدَتْ فِي الْعَيْنِ، لا مَوْضُوعَ لَهُ**. وهذا كقولهم: «الجوهر ماهيّة، إذا وجدت فى الخارج، كانت لا فى الموضوع». * **فَجَوهَرٌ كانَ مَحَلَّ جَوْهَرٍ** هو * **هَيُولى**؛ **أوْ** جوهر **حَلَّ بِهِ**، اى فى جوهر، فهو **مِنْ صُوَرٍ**، اى من الصورتين الجسمية والنّوعية. فالجمع منطقى، * **وَجَوْهَرٌ لَيْسَ بِذاكَ وَبِذا**، اى جوهر ليس محلاً لجوهر، ولا حالاً فى جوهر، * **إنْ مِنْهُما**، اى من الجوهرين الحالّ والمحلّ، **رُكِّبَ**، فهو **جِسْماً أُخِذا**. * **وَدُونَهُ**، اى جوهر ليس محلّا لجوهر، ولا حالّاً فى جوهر، وكان بدون التركيب منهما، فهو مفارق. **نَفْسٌ**، **إذا تَعَلَّقُ** — بصيغة المضارع — * **جِسْماً؛ وَإلّا**، اى ان لم يتعلّق بالجسم، فهو **عَقْلٌ الْمُفارِقُ** — مرفوع على القطع من النعتيّة، كما فى قوله تعالى: «ويل لكلّ همزة لمزة الّذى جمع مالاً وعدّده»، ويمكن ان يتعلّق بـ«دونه»، اى ودونه هو المفارق. ثم ان لاقسامه مباحث طويلة الذيل. عقدنا لأكثرها فرائد على حدة للعقل فى الالهيّات، وللباقى فى الطبيعيّات.

[الفريدة] الثانية

فى

رسم العرض وذكر أقسامه

* الْعَرَضُ مَا ، اى ممكن ، كَوْنُهُ فِي نَفْسِهِ هو* الْكَوْنُ فِي مَوضُوعِهِ . لاتَنْسِهِ . امّا كونه فى نفسه ، فلاستقلال مهيّته فى العقل . وامّا كَون هذا الكون عَين الكون فى الغير ، وكونه كوناً رابطيّاً ، فبملاحظة حاله فى الخارج ، انّه أمر ناعت ، لم يكن بحيث يكون له استقلال ، ثمّ يطرء عليه الاضافة الى المَوضوع ، بل الاضافة عين وجوده ، وإن لم يكن عين مهيّته الّا فى مقولة الاضافة ، ومع ذلك لم يكن وجُود العرض من مقولة الاضافة ، اذ لَيْس كلّ تعلّق واضافة اضافة مقوليّة ، بل التعلّق فى المهيّات . الا ترى انّ كلّ وجُود عَين التعلّق بالمبدء ، ولَيْس اضافة مقوليّة . وللمبدء اضافة اشراقيّة على جميع ماسواه ، ولَيست مقولة.

* كَمٌّ وَكَيْفٌ و وَضْعٌ وأَيْنٌ ولَهُ — وهو اسم آخر لمقولة الملك والجدة ومَتَى و* فِعْلٌ ومُضافٌ وانفعالٌ ثَبَتَا هى* أجْناسُهُ الْقُصوى لَدَى الْمُعَلِّمِ . فتكون تسعة. *وَبِالثَّلْثِ ، اى بالمقولات الثلث ، وهى الكم والكيف والنسبة ، وهى شاملة للسبعة التى جعل ارسطو واتباعه كلّ واحد منها جنساً عاليا ، أَوْبِالْاَرْبَعِ ، وهى هذه الثلثة والحركة نُمِي ؛ الاوّل لصاحب البصائر ، والثانى للشيخ الاشراقى.

[الفريدة] الثالثة
فى
البحث عن أَقسام العرض

غُرَرٌ فِى الْكَمّ

* **أَلْكَمُّ مَا بِالذّاتِ** — فخرج مايقبل القسمة بالعرض — **قِسْمَةً** وهمّية **قَبِلَ**.

* **فَمِنْهُ**، اى من الكم، **ماهو مُتَّصِلٌ**، وَمنه ماهو **مُنْفَصِلٌ**. * **بِذى** — بمعنى صاحب — **اتِّصَالٍ هيهُنا** — وله معان أُخرفى مواضع أُخر — **قَدْ قُصِدا** * **مَا**، اى كم، **فيه**، بعد قبول القسمة، **حَدٌّ مُتَشَارِكٌ بَدا**. والحدّ المشترك مايكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة، بمعنى انّها، ان اعتبر بداية لاحد الجزئين، امكن ان يعتبر بداية للآخر، وإن اعتبر نهاية لأحدهما، امكن ان يعتبر نهاية للآخر، كالنّقطة فى جزئى الخطّ، والخطّ فى جزئى السطح والسطح فى جزئى الجسم، والآن فى جزئى الزّمان؛ بخلاف المنفصل، إذ الخمسة، إذا قسمتها الى ثلثة واثنين، لم تجد فيها حدّا مشتركاً. والّا فان كان واحداً منها، كان الباقى أربعة، وإن كان واحداً من خارج، كان الجملة ستّة. وكلاهما خلف. * **ثانيهما**، وهو المنفصل، **يَكُونُ الْأَعْدادُ فَقَطْ**. * **وَأَوَّلٌ**، وهوالمتّصل، **جِسْمٌ** تعليمى وهو الكمية السّارية فى الجهات الثلث للجسم الطبيعى، **وَسَطْحٌ، ثُمَّ خَطٌّ**. * **فَذاكَ** المنقسم الى هذه الثلثة **ذوالتَّرْصِيفِ**، اى الاتّصال والانضمام، كما يقال: تراصفوا فى الصّف، اى تلاصقوا؛ ورجل مرتصف الأسنان، اى متقاربها، **وَالثَّبَاتِ**، اى هذه الثلثة كم متّصل قارّ.

* **ثُمَّ الزَّمانُ الْمُتَقَضِّى الذّاتِ**، اى هو بحيث يكون تجددكلّ جزء منه بنحو الانقضاء، وتكوّنه بنحوالانصرام، لاثبات له بوَجه من الوُجوه. فالزّمان كم متّصل غير قارالذّات.

* **وَلَيْسَ كَمٌّ قَابِلَ الضِّدِّيَّةِ**، كالجوهر. فان المتّصل، بعض انواعه يعرض البعض، فان الخط عارض للسّطح مثلاً. والمنفصل، بعض انواعه مقوّم للبعض. والعروض والتقويم منافيان للضدية. وايضاً، الاتحاد فى الموضُوع شرط الضدية بين شيئين، وهو هنامنتف.

* **أنْواعُهُ**، اى انواع الكم الجنسى فى ضمن المتّصل القار– ولشهرة المأخوذ تعليميّا، لم نبال بارجاع الضمير الى مُطلق الكمّ – **تُؤْخَذُ تَعليميَّةً**، بأن تؤخذ كلّ من المقادير لابشرط شئ، اى من غير التفات الى شئ من المواد واحوالها. فيكون جسماً تعليميّا، وسطحاً تعليميّا وخطّاً تعليميّاً، لانّ العلوم التعليميّة تبحث عنها كذلك. وسمّيت تلك العلوم تعليميّة لانّهم كانوا يبتدئون بها فى التعليم. * **وَاخْتُصَّ بِهِ**، اى بالكم، ثلثة احكام: **وُجُودُ مَا يَعُدُّه**، اى شئ يفنيه. فالكم المنفصل يوجد فيه الواحد، وهو عادّ جميع انواعه، مع انّه قد يعد بعضها بعضا. والمتّصل قابل للتجزية، فهو قابل للتعديد، والعدد مبدئه الواحد، فهو عادّ له. * **كَمَا التَّساوى خَصَّه وَضِدُّه**، اى ضد التساوى ايضاً خصّه، وهو اللامساواة. واطلاق الضد عليه مع كونه عدميّا، باصطلاح المنطقيين، لانّهم لايشترطون فى الضدين كونهما وجوديين. ولذا سمّى الشيخ الرئيس السالبة الكلّية ضداً للموجبة الكلية. وكذا فى بعض من العلوم الغير الحقيقيّة * **كَذا نِهايَةٌ وَلانِهايَةٌ * فِى الْجِسْمِ**، اى لانهاية مأخوذة على سبيل عدم الملكة، لاالسّلب المطلق، فانّه ليس من خواصّه. فهذه الثلثة مع قبول القسمة الذى عرّف الكم به من خواصه، وانّما تعرض لغيرها بتوسطه. **فَادْرُوا يا اُولِى الدِّراية**.

غُرَرٌ فِی الْكَيْف

* **أَلْكَيْفُ مَاقَرَّ مِنَ الْهَيْئاتِ**،ای هيئة قارة، فخرج الحركة وأن يفعل وأن ينفعل؛ * **لَمْ يَنْتَسِبْ**، فخرج الاعراض النسبيّة؛ **وَيَقْتَسِمْ** — عطف على مدخول لم — **بِالذّاتِ**،فخرج الكم. * **وَهُوَ الى أَرْبَعَةٍ قَدِ انْقَسَمْ**.

احدها: * **مَا اخْتَصَّ بِالنَّفْسِ**، ويقال لَه الكيفيّات النفسانيّة ، كالعلم والارادة والقدرة والجبن والشجاعة ونظائرها.

وَثانيها: **ما اخْتَصَّ بِكَمٍّ**،ويقال له الكيفيّات المختصّة بالكميّات،كالاستقامة والانحناء والشكل ونحوها ، ممّا اختص بالكم المتّصل، وكالزوجيّة والفرديّة ونحوهما، ممّا اختص بالكم المنفصل.

* وَثالثها: **مَاهُوَ الْقُوَّةُ وَالّلاقُوَّة**،ويقال له الكيفيّات الاستعداديّة،من الاستعداد الشديد الى جانب الانفعال، كاللين والممراضيّة،ونحوهما ، وهو المسمّى باللّاقوّة؛والاستعداد الشديد الى جانب اللّاانفعال ، كالصّلابة والمصحاحيّة،ونحوهما ، وهوالمسمّى بالقوّة.

* وَرابعها: **كَيْفٌ مَحْسُوسٌ بِخَمْسِ قُوَّة**، ظاهرة من الكيفيّات الملموسة كالكيفيّات الفعليّة والانفعاليّة الّتي هي اوائل الملموسات ، ونحوها؛ والمذوقة،كالطعوم البسيطة التسعة ، ونحوها؛والمشمومة ، كالروائح الطيّبة والمنتنة؛والمسموعة ،كالأصوات ، والمبصرة ، كالأضواء والألوان؛ * **مِنْ** — بيان لكيف محسوس — **إِنْفِعالىٍّ وَالْإِنْفِعالِ**.

الكيفيّات المحسوسة ، ان كانت راسخة ، كصفرة الذهب وحلاوة العسل ، سمّيت **انفعاليات**، لانفعال الحواس عنها ، ولكونها ، بخصوصها أوعمومها، تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر. وإن كانت غير راسخة ، كحمرة الخجل وصفرة الوجل، سمّيت **انفعالات** لانّها لسُرعة زوالها شديدةالشبه بان ينفعل.فهي، وإن كانت مشاركة للقسم الاوّل في وجه التسمية،لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فنقص من الاسم شيء تنبيهاً على قصور فيه،وهو عدم

ثباته. وقد اشرنا الى مفهوميها المذكورين بقولنا: * **كالمَلَكات اعرِفهُما** – جملة معترضة بين المَعطوف عليه والمعطوف – **والحالِ**، معناه ان الكيف الانفعالی كالملكة ، والكيف المسمّی بالانفعال كالحال. * **فالأوّلُ**، ای الانفعالی ، **هو الرّاسِخُ** ، كالملكة ، **لا الثّانی**، ای الانفعال ، **فهو** لَيس براسخ كالحال . **اقتَنِص** – الاقتناص الاصطياد – **بذَينِكَ**، ای بالانفعالی والانفعال، **الجِسمَ خُص، وتَين**، ای بالملكات والحالات، **النّفسَ خُصّ**. والحاصل انّ كلاً من هذين مع كلّ من هاتين مناسب فی الرّسوخ اوعدمه، الّا انّ مَوضوع هذين هو الجسم ، فكان هذين ملكة وحال للجسم، بخلاف هاتين. فانّ موضوعها النفس.

غُرَرٌ فِى الْعِلْمِ

انّى ، و إن لم اشبع الكلام فى الكيفيّات ، بل فى سائر المقولات العرضيّة . الّا انّ العلم، لمّا كان اجلّ الكيفيّات ، كان يعجبنى ان اتعرّض لشطر من أبحاثه. فقلت: * **عِلْمٌ** ، **وَإنْ بَدَتْ لَهُ مَراتِبُ** ، * **إذ بَعْضُه جَواهِرٌ**، ثم بعضها جواهر ذهنيّة . فان كليّات الجواهر جواهر ذهنيّة ، وبعضها جواهر خارجيّة مجردة نفسيّة ومجردة عقليّة . كعلم العقل والنفس بذاتهما ، **بَلْ** بعضه. أعنى اعلى المراتب، **واجِبٌ** ، وهو علم واجب الوجود بالذات بذاته ، فانّه عين ذاته ، * **فَبَعْضُهُ** ــ يعنى بملاحظة تلك المراتب من العلم ، لَيس العلم كيفيّة ، فهو اجلّ من ان يبحث عنه فى باب الكيف. الّا انّ بعضه ــ **كَيْفِيَّةٌ نَفْسِيَّةٌ** . بل بعضه الأدنى منها معنى مصدرى انتزاعى . * **فَهيهُنا أبْحاثُهُ حَرِيَّة** بالذكر. * **مِنْ تِلْكَ** الابحاث. **أنْ فى جِنْسِهِ** ، اى جنس العلم ، **أقْوالٌ**: هل هو * **كَيْفٌ** ، كما هو المشهور ، او **إضَافَةٌ**، كما قال الفخر الرازى، **أوِ انْفِعالٌ**، كما قال بعض آخر. * **فَلْيُدْرَ** ، فى تحقيقه ، **بَعْدَ ماتَشَكُّكُ عِلْمٍ** ، اذ بدت له مراتب * **انّ** ــ متعلّق بالدراية ــ **هُنا نَقْشاً بِعَقْلِنا**. اى فى عقلنا ، **رُسِمَ** . فحصول اثر فى ذاتنا عند علمنا بشىء واضح ، فلايكون امراً انتزاعيّاً . * **فَفِينا الانْفِعالُ** لخروجنا به من النقص الى الكمال ومن القوّة الى الفعل **مِنْ مَرْسُومٍ** ، اى المعلوم بالذّات الّذى وجوده فى نفسه هو وجوده للمدرك. * **لَهُ** ، اى للمرسوم ، **إضَافَةٌ إلَى الْمَعْلُومِ** بالعرض. * **فَتَخْرُجُ** ، اى اذا علمت ذلك. فتعلم انّه تخرج ، **النِّسْبَةُ وَانْفِعالٌ** * **عَمَّا** ، اى عَن المَرسوم الّذى ، **لَهُ عِلْماً وَكَيْفاً قالُوا** ، اى عما قالوا انّه كيف بالذات. فالقول بانّه اضافة او انفعال مغالطة من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات.

ومن تلك الابحاث تقسيمه: * **وَهُوَ حُصُولى ، كَذا حُضُورىّ** . * **فى الذّاتِ** ، اى فى العلم بالذات **ما** اى ليس **الْحُضُور**، اى العلم الحضورى ، **بِالْمَحْصُورِ**،

خلافا للمشائين ، فانّهم حصروه فى علم كلّ عالم بذاته ، وخصّوا العلم بالغَير بالحصولى ؛ حتّى انّهم رأوا انّ علمه تعالى بالغير قبل الايجاد حصولى ارتسامى. وليس كذلك، * **بَلِ** الحضُورى **ثابِتٌ فِي الْعِلْمِ بِالْمَعلولِ** . * **كَصُوَرٍ فِي عِلْمِنَا الْحُصُولى**. ان كانت الكاف تمثيليّة ، كان المراد بالصّور ماهى كالخيالات ، بناء على انّ العلم بها بالانشاء والفعاليّة. وإن كانت تشبيهيّة ، كان المراد تشبيه الفعل بالقبول ، بناءً على الحلول ، بانّه ، إذا كان علم النفس بهذه الصور ، وهى مقبولة ، وتلك قابلة ، ونسبة المقبول الى القابل بالامكان ، حُضُوريّاً ، كان علم العلّة الفاعليّة بالمَعلول حُضُوريّا بطريق أولى ، لانّ نسبة المَعلول الى الفاعل بالوُجُوب . ولاسيّما الفاعل الالهى المخرج للمعلول من الليس المحض الى الايس ومُعطى الكمال لَيس فاقداً له ، ولايشذ عن حيطة وُجُوده وسعة نورُه. فايّة حاجة الى صورة تكون ذريعة لانكشافه عليه؟ * **فَاوّلٌ** ، اى الحصولى ، تعريفه: **صورةُ شيءٍ حاصِلَةٌ** * **لِلشّيءِ**. **وَالثّاني** ، اى الحضورى ، تعريفه: **حضورُ الشّيءِ** نفسه **لَهُ** ، اى للشيء. ولهذا قالوا: العلم الحضورى هو العلم الذى هو عَين المعلوم الخارجى.

* **وَالْعِلْمُ تَفْصِيلِيٌّ أوإجْماليّ** . فالاوّل هو العلم بالأشياء المتعددة ، بصور متمايزة ، منفصلاً بعضها عن بعض. والثانى ان يعلم تلك الاشياء بصورة واحدة ، لم ينفَصل بعضها عَن بعض. فإذا سألت عن عدة مسائل احكمتها من قبل. فانّك تجد جواب الكلّ حاضراً ، لكنّه حالة بسيطة هى خلاقة للتفاصيل. فهذا العلم الواحد البسيط بالاجوبة اجمالى . وإذا شرعت فى التفصيل مترتّباً مُتعاقبا ، فانّك احضرت الاجوبة فى ذهنك بصُور متعددة ، فهذا هو العلم التفصيلى.

* **كَذاكَ** له قسمة أُخرىٰ هى انّه **فِعْليٌّ أو انْفِعَاليّ** . ثمّ ان * **فِعْليُّهُ** ، اى فعلى العلم ، **ماهو سَبَبُ الْمَعلومِ** . كمامرّ. * **وَالانْفِعالى مِنَ الْمَرْسُومِ** ــ كلمة «من» بيانية ؛ وانّما لم نقل: هو المرسوم ، مراعاة للروى ، فانّه مكسور فى المصراع الاوّل ، والجار والمجرور خبر ــ * **فِي الْعَقْلِ بَعْدَ ما فِي الاعْيانِ حَصَلَ** . كان المعلوم سببه ، و كان السببيّة والمسبّبيّة متعاكستان فيهما. و * **فِي أوّلٍ** ، وهو الفعلى ، **يَحْصُلُ** ما فى الاعيان **غِبَّ ماعُقِلَ**.

غُرَرٌ فِي الْأَعْرَاضِ النِّسْبِيَّةِ فَمِنْهَا الْأَيْنُ وَالْمَتىٰ

* **هَيْئَةٌ** تحصل من **كَوْنِ الشَيءِ فِي الْمَكانِ** * **أيْنٌ**. فَحيث قلنا: هيئة، اشرنا الى انّه هيئة خاصة. وكون خاص، ولَيس مجرد نسبة الشيء الى المكان، وكذا نظائره. **ومَتىٰ** هو **الهَيْئَةُ** الحاصلة من كون الشيء **في الزّمانِ**. وكون الشيء في الزمان اعمّ من كونه فيه، ومن كونه في حدّ منه، وهو الآن، كالوصولات والمماسات، وغيرهما من الآنيات. ولذا يسئل عنهما بـ«متى». ثمّ كونه فيه أعمّ ايضاً من كونه فيه على وجه الانطباق، كما في الحركة القطعيّة. اولا على وجهه، كما في الحركة التوسطية. وَمنها الجدة: * **هَيْئَةٌ** تحصل لاجل **مايُحيطُ** ــ فيكون اضافة الهيئة لادنى ملابسة. ويمكن كون ما مصدريّة ــ **بالشّيء جدَةٌ**، حال كون تلك الهيئة * **بِنَقْلِهِ**، اى بنقل المحيط، **لِنَقْلِهِ**، اى لنقل الشيء، **مُقَيَّدَةٌ**؛ كما يقال: الجدة نسبة الشيء الى ما يحيط به. بحيث ينتقل بانتقاله. وبهذا يفترق عن الأين. اذلا ينتقل المحيط بانتقال المحاط هناك. والاحاطة اعمّ من التامة وغيرها. **فيشمل التعمّم والتنعّل** كالتقمّص والتجلبب.

ومنها الوضع. * **الوَضعُ هَيْئَةٌ لِشَيءٍ حاصِلا** من نسبتين معاً: * **مِن نِسْبَةِ الاجْزاءِ**، اى اجزاء الشيء، **بَعْضُها إلىٰ** * **بَعْضٍ، وَمِنْ نِسبَتِهَا**، اى نسبة الاجزاء، **لِخَارِجٍ**، اى الى خارج عن ذلك الشيء، سواء كان في داخله أو خارجه، كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح وغيرها. فالقيام مثلاً هيئة في الانسان، بحسب نسبته فيما بين اجزائه، وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت. ثمّ الوَضع * **لِلْكَوْنِ**، اى لكون الشيء، **بِالْحِسِّ مُشاراً** اليه **قَدْ يَجى**. فالنقطة ذات وضع بهذا المعنى، دون الوحدة.

وَ منها الفعل والانفعال. * **الْفِعْلُ تَأثِيراً بَدا تَدَرُّجاً**، كتسخين المسخّن، مادام يسخن. * **تَاثُّرٌ كَذاكَ**، اى تدرُّجاً، هو **الإنْفِعالُ جاء**، كتسخن المتسخن، مادام يتسخن. وحيث اعتبر التدرج فيهما، خرج التأثير والتأثر الابداعيّان، كاخراج الواجب تعالىٰ العقل

من الليس الى الأيس، وقبوله بمجرّد الامكان الذاتى الوجود منه تعالى.

ومنها المضاف. * **إنّ الْمُضَافَ نِسبةٌ تَكَرَّرُ**. قال الشيخ فى قاطيغورياس الشّفاء فى معنى التكرر: «هو ان يكون النظر لا فى النسبة فقط، بل بزيادة اعتبار النظر الى ان للشىء نسبة من حَيث له نسبة، والى المنسوب اليه كذلك. فان السّقف له نسبة الى الحائط. فإذا نظرت الى السّقف، من حيث النسبة التى له، فكان مستقرا على الحائط. ثم نظرت من حيث هو مستقر على الحائط، صار مضافا، لا الى الحائط من حَيث هو حائط، بل اليه من حَيث هو مستقر عليه. فعلاقة السّقف بالحائط من حَيث الحائط حائط، نسبة، ومن حَيث تأخذ الحائط منسوباً اليه بالاستقرار عليه، والسّقف بنَفسه منسوب، فهو اضافة. وهذا معنى مايقولون: انّ النسبة تكون لطرف واحد، والاضافة تكون للطرفين» انتهى.

* **مِنْهُ**، اى من المضاف، ماهو **الحَقيقى**، وهو نفس الاضافة، **وَمنه مَايَشْتَهِرُ**، اى مضاف مشهورى، وهو مايعرضه الاضافة. * **وَفِى الْمُضَافِ الانْعِكاسُ قَدْ لَزِم**. فالاب ابٌ للابن، والابن ابن للاب. * **تَكَافُؤٌ فِعْلاً وَقُوَّةً حُتِمَ**. اى، إذا كان احد المضافين بالفعل فالمضاف الآخر بالفعل، او بالقوة فبالقوة. * **إخْتَلَفَ الْمُضَافُ أوْ تَشَاكَلا**، اى من الاضافة ما هى مختلفة الاطراف، كالابوة والبنوة، والعلّية والمعلوليّة. ومنها ماهى متشابهة الاطراف، كالاخوة والاخوة، والقرب والقرب. * **وَيَعْرِضُ** المضاف **الْجَميعَ**، اى جميع الأشياء، فلاشىء خاليا عن اضافة، بل اضافات، ولا اقل من علية أو معلوليّة، ومن مخالفة أو مماثلة أو مقابلة، **حَتّى الاَوَّلا** تعالى شأنه، اذ له صفات اضافيّة، كالخالقيّة والمبدئيّة والرّازقيّة وأمثالها، اى هذه المفاهيم العنوانية. والّا، فاضافته تعالى اشراقيّة. نحمده على صفاته، ونسبّح باسمائه.

حواشی و تعلیقات

سبزواری

هیدجی

آملی

المتجلّي بنور جماله ص٣٥/س١

اى بصفاته الثبوتيّة .

اعلم انّ للحقّ سبحانه وتعالىٰ بحسب « كلّ يوم هو فى شأن » شؤونات وتجليّات من مراتب الالهيّة ، وانّ بحسب شؤونه ومراتبه صفات واسماء. والصفات امّا ايجابيّة أو سلبيّة . ويقال لنعوته السلبيّة صفات الجلال ، لتجليله بانّه المرتفع المترفّع عن التركيب والجوهريّة والعرضيّة والجسميّة ، ويقال انّه ليس بمركّب وليس بعرض وليس بجسم وليس له ماهية ونحوها . فلزم ان لايكون مرئياً ومشاهداً ، بل لامدركاً . ولذا نسب الاحتجاب الى صفة الجلال. (هيدجى ص٨٠)

الملكوت ... اللاهوت... الجبروت... الناسوت ١/٣٥-٢

الملكوت هو عالم النفوس.

اللاهوت هو عالم الأسماء والصفات .

الجبروت هوعالم العقول.

الناسوت هو عالم الملك وآخرسلسلة النزول (هيدجى ٨٠-٨١)

عند كشف سبحات جلاله ٤/٣٥

تلميح الى ماورد فى الحديث من أن لله سبعين ألف حجاب من نور و ظلمة ، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كلما انتهى اليه بصره (هيدجى ٨١)

علّمك مالم تعلم ٦/٣٥

النساء ١١٣/٤.

أعلى القلم ٧/٣٥

من اضافة الصفة الى الموصوف ، أى القلم الأعلى، وهوالعقل الأول والروح الأعظم ولوح القضاء وأمّ الكتاب والملك المقرّب والممكن الأشرف. (هيدجى ٨١)

فيه جوامع الكلم ٨/٣٥

لاحظ قوله صلى الله عليه: «أوتيت جوامع الكلم»، اى جميع الحقائق والمعارف. قال الجامى: اى الكلمات الجامعة بين المعانى الكثيرة. وقال الآخر: اى الكلمات الجوامع، فكل كلمة من كلماته جامعة لعلوم كثيرة وأسرار عزيزة. (هيدجى ٨١)

القدّيسون ١١/٣٥

القديس فعّيل من القدس. إنى وإن بذلت الجهد فى الطلب، لم أجده مستعملاً فى كلام العرب، الا ما فى تفسير روح البيان فى سورة الحشر من أن القدّوس من صيغ المبالغة من القدس، أى البليغ فى النزاهة عما يوجب نقصاناً. (هيدجى ٨١)

الفائزين به ١٤/٣٥

أى بمتابعته. (هيدجى ٨٢)

والتماثيل ١٨/٣٥

التماثيل جمع تمثال، أى الصورة. وقد قال الله تعالى: «ما هذه التّماثيل التى انتم لها عاكفون». (هيدجى ٨٢)

الذين اشتروا الضّلالة بالهدىٰ فما ربحت تجارتهم ٢/٣٦

البقرة ١٦/٢.

انّ اجل الله لآتٍ ٥/٣٦

العنكبوت ٥/٢٩.

قداح ١٠/٣٦

جمع قِدْح بالكسر والسكون، اسم فرس. وانما أتى بالجمع ليناسب قوله قراح. القراح، كسحاب، المزرعة التى ليس عليها بناء ولا فيها شجر. (هيدجى ٨٢)

التقفية ١٤/٣٦

هى توافُق الألفاظ فى أواخر الأبيات (هيدجى ٨٣)

حذو القذّ بالقذّ ۲۲/۳٦

القُذّ بالضمّ والتشديد : ريش السهم ، والجمع قُذوذ. وحذو القذّ بالقذّ: اى كما يقدّر كل واحدة منها على قدر صاحبه وتقطع . ضرب مثلاً لشيئين يستويان ولايتفاوتان. (هيدجى ۸۳)

تمّموا الكلمة ۲/۳۷

أى الكلمة الباقية : وهو كلمة التوحيد. (هيدجى ۸۳)

وان عسى أن يكون قد اقترب أجلُهم ۷/۳۷

الأعراف ۷/۱۸۵ .

المعلّم الشديد القوى ۸/۳۷

أى العقل الفعال المكمّل للنفوس الناطقة بحول الله وقوته المسمّى بروح القدس فى لسان الشرع والمؤيِّد بالقاء الوحى للأنبياء. (هيدجى ۸۳)

الغاية القصوى ۹/۳۷

وهى لقائه فى الآخرة ولذّة النظر الى وجهه تعالىٰ. (هبدجى ۸۳)

المراد بالعقل ۱۲/۳۷

وهوالعقل الفعّال أو جملة العقول على ما أشار اليه فى الحاشية.

والمراد بالكلية هنا الاحاطة والانبساط والسعة بحسب الوجود العينى ، غير المنافى للشخصية والفردية ، لاالاشتراك بين الكثيرين. وهذا كثيرالدور على السنتهم طبقاً لأهل الذوق؛ حيث يطلقون على الوجود الحقيقى الممتنع الصدق على كثيرين لفظ «الكلىّ» و«العامّ» و«المطلق» يعنون المحيط الواسع ... ومن هذا القبيل اطلاق الاشراقيين لفظ «الكلىّ» على ربّ النوع . (هيدجى۸۳–۸٤)

هو العقل الاول الذى هوالصادر الاول المعبر عنه بالحقيقة المحمديّة. والمراد بكليته هو سعة وجوده وانبساطه وجامعيتّه لجميع الوجودات. وبوجه هوالوجود المنبسط والفيض المقدّس والرحمة الواسعة. (آملى۳)

کصورة للعالم الطبیعی ۱۳/۳۷

له اربعة معان: احدها انّ الصورة ما به الشیء بالفعل، کما انّ المادة ما به الشیء بالقوّة. ولمّا کان العقل الکلی امراً بالفعل جامعاً لجمیع فعلیّات مادونه، بنحو ابسط واعلیٰ، وانحاء الفعلیّات المتشتتة اظلاله، وهو ظلّ الله تعالی: «الم تر الی ربّک کیف مدّ الظلّ» کما انّ الاستعدادات المتفرقة فی المواد ترجع الی الهیولیٰ، فذلک کشجرة طیبة. والفعلیّات التی فیه بنحو اللّف والرتق اصلها، والفعلیّات التی فیمادونه، بنحو النشر والفتق، فروعها واغصانها واوراقها، وهذه کشجرة خبیثة، والقوّة المتجوهرة المتوافرة، بنحو اللّف اصلها، والاستعدادات المتشتتة فی المواد بنحو النشر فروعها، کان کصورة للعالم. وانّما تخلل کاف التشبیه، لانّ ذاته تلک الفعلیّة الاصلیّة واللفیّة الرتقیّة. وصورة العالم هذه الفعلیّات التی هی فروعها وظهورها.

وثانیها ان صورة العالم، علی طبق صورته التی فی علم العقل، لانّه بقوة الله یفعل العالم عن علم، وایجاد المبادی العالیة مادونها، بانها عقلت فاوجدت: وعلمها قبل المعلوم. فالعقل الکلی من حیث علمه، کصورة العالم، سیّما علی قاعدة اتحاد العالم والمعلوم.

وثالثها ان الغایة فی کل موضع، صورة کمالیّة للفعل المغیّا. فما لم یجلس السلطان علی السّریر، لم یکمل صورته بعد. والعقول الکلیّة غایات للنفوس التی هی الصّور النوعیّة وکمالات لها. وتخلل الکاف علی الثانی ظاهر، وعلی الثالث باعتبار الحیثیّة الغائیّة.

ورابعها انا سنبیّن انه کفصل، والفصل اذا اخذ بشرط لا، صورة کما انه، اذا اخذت الصورة لابشرط، کان فصلا. وصاروجها آخر للاطلاق الثانی. (سبزواری ۱ـ۲)

لأن فعلیّة العالم الطبیعی بالعقل. والصورة ما به فعلیّة الشیء.

وانما قال: «کصورة للعالم الطبیعی» لوجوه ذکرها فی الحاشیة، و لأن الصورة ما به الشیء بالفعل، وهو داخل فی الشیء بخلاف العقل، فإنه خارج عن العالم الطبیعی. (هیدجی ۸٤)

و کفصل محصّل له ۱۳/۳۷

الفصل حقیقی ومنطقی. والمنطقی قسمان: احدهما الفصلیّة. وهو الفصل المذکور فی

ایساغوجی: المعرّف بالکلی المقول فی جواب ای شیٔ فی جوهره. و الثانی کمفهوم الحسّاس والناطق. ویطلق الحکیم علیه لفظ الفصل المنطقی. ولیس فصلاً حقیقیاً. لان الناطق مثلاً: بماهوناطق، هو النطق. و الظاهری منه کیف مسموع. والباطنی منه ادراک الکلّیات. وهو کیف نفسانی. وعلی ایّ التقدیر، عرض. لایکون فصلا مقوّماً للجوهر النوعی. ولاعلّة محصّلة للجوهر الجنسی. و الحقیقی هو النفس الناطقة فی الانسان. وهو محصّل للجنس الطبیعی. ولمّا کان الانسان نوعاً اخیراً، کان فصله محصّلاً لکل الانواع. اذکل الفصول الحقیقیة للانواع، بالنسبة الی الفصل الاخیر الانسانی، کالاجناس. وکل الصور النوعیة، بالنسبة الیه، کالمواد والقوی. وانّما یسمی الانسان نوعاً اخیراً، لان الانواع الواقعة فی صراط الانسان، مقدمة فی النزول الی مادته علیه.

وبالجمله فصله المحصّل فصل محصل للعالم الطبیعی، لان ذلک الفصل، له درجات: من العقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل الفعّال، الی ماشاء الله المتعال. ولذا قال القدماء فی تعریف الانسان: «حیوان ناطق مائت». وارادوا کلا الموتین الاختیاری والطبیعی. ونعم ماقیل:

تا بود باقی بقایای وجود	کی شود صاف از کدر جام شهود
تا بود پیوند جان و تن بجای	کی شود مقصود کل برقع گشای
تا بود قالب غبار چشم جان	کی توان دیدن رخ جانان عیان

فالعقل الکلیّ کمال النفس الناطقة، سواء ارید بالعقل الکلیّ العقل الفعّال للصّور النوعیّة فی عالم العناصر المتحدّ معه النفس الناطقة عند الاستکمال علی التحقیق، او جملة العقول الکلّیة. بل الاصل المحفوظ فیها. وحینئذ هوالناطق بالحق عن الحق. فثبت انه فصل الفصول، وصورة الصور. (سبزواری۲–۳)

إنما أتی بکاف التشبیه لأن العقل کصورة للعالم، والصورة هی الفصل باعتبار وغیره باعتبار. (هیدجی ۸٤)

المراد بالفصل هنا هوالحقیقی...[ای] ما به الشیٔ یکون هوهو، اعنی حقیقته وذاته التی بها یمتاز عما سواها، هوفصله الأخیر کالنفس الناطقة بالنسبة الی الانسان.

وتلك الحقيقة فى نفسها شئ، ويمكن اعتبارها فى نفسها كذلك، اى من حيث هى هى. ويمكن اعتبارها مع ما ينضم اليها يحصل من انضمامها نوعاً محصلاً.

وعند اعتبارها مع ما ينضم اليها، قد يعتبر بحيث يُرى متحدالوجود مع ماينضم اليها، وقابلاً لأن يحمل على ما انضم اليها حملاً صناعياً، فيقال: الحيوان ناطق (اعتبار اللابشرطية). وقد يعتبر بحيث يرى هوشئ فى مقابل ماانضم اليها، وماانضم اليها شئ آخر (اعتبار بشرط لا)...

وهذه الاعتبارات مفاهيم مختلفة فى عالم المفهومية، وان كان مصداقها واحداً.

والمفهوم الاول منها، اعنى هو باعتبار نفس حقيقته من دون ضم اعتبار اللابشرطية. وبشرط اللائية، لم يسم باسم ولايحكى عنه بلفظ. بل اللفظ حاك عنه باعتبارين الآخرين؛ فهو باعتبار بشرط اللائية صورة، وباعتبار اللابشرطية فصل...

فنقول: لما كان الفصل هو الصورة بنفسها اعنى مصداقاً، وان الفرق بينهما بالاعتبار، وكان العقل صورة للعالم الطبيعى، يكون فصلاً له ايضاً. (آملى ٤ـ٥)

جهة وحدة له ۱۳/۳۷

هو جهة وحدة لجملة العالم المسمى عند العرفاء بالانسان الكبير، كالنفس النطقية للانسان الصغير. (هيدجى ٨٤)

صورية العقل وفصليته للعالم من جهة جامعيته لجميع فعليات مادونه بنحو اللف والرتق، والفعليات المنتشرة منه هى الصور والفصول بالحقيقة، والعقل فى وحدته كل تلك الفعليّات المنتشرة، لكن بنحو اللف بمثل جامعية الدجاجة لأفراخها. (آملى ٥)

وقد كانت النفوس ۱۳/۳۷

يعنى انّها الرابطة بين المادّى الصّرف والمجرّد المحض. ولولاها، لم يكن بينهما مناسبة. فلم يتحقق الاستفاضة. (سبزوارى ۳)

المراد بالنفس هو الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً، المتعلق بها فعلاً. وهو فلكى وانسانى. وحيث انه مجرد عن المادة ذاتاً، يشبه العقول المجردة ذاتاً وفعلاً؛ ومن حيث انه متعلق بالمادة فعلاً يشبه المادى... فيكون واسطة بين المادى الصرف و بين

المجرد المحض. (آملى ٥)

العاقلة ١٤/٣٧

أى النفس الناطقة الانسانية المسمّاة بالعاقلة والعقل الجزئى ، لأن العقل يطلق بالاشتراك اللفظى على الجوهر المقابل للنفس ، والمراد به المجرّد الممكن المفارق للمادة فى ذاته ، وقد يطلق على النفس وهو الجوهر المجرّد الممكن المفارق للمادة فى ذاته دون فعله باعتبار مراتبها فى استكمالها علماً وعملاً . وقد يطلق على نفس مراتبها أيضاً ، وعلى قواها فى تلك المراتب . (هيدجى ٨٣–٨٥)

وهو الانسب بالمقام ١٥/٣٧

أى مقام الشكر والثناء ، لأنه الموهوب للانسان من الله الواهب المنّان . (هيدجى ٨٦)

كما بدأكم تعودون ١٧/٣٧

الأعراف ٢٩/٧ .

كالنتيجة للاوّل ٢٢/٣٧

فيه وجهان : احدهما انّه كالتفريع على الاول ، لانه تعالى ، لما اختفى ، كان باطناً . ولما كان اختفاءوه لفرط نوره ، كان ظاهراً . فهو الظاهر الباطن المنصوص فى الكتاب والسنّة ، ويشهد به العقل والعيان . وقال بعض اهل العرفان : « عرفت الله بجمعه بين الاضداد » .

وثانيهما ان يراد النتيجة المصطلحة ، بان يستنتج جمع الله تعالى ماهما كالضدين ، بان الله تعالى مختف ، لفرط نوره . وكلّ مختف لفرط نوره ، هو الظاهر الباطن فى ظهوره . وليس المراد على التقديرين ، تخصيص ذلك بكون كلمة « فى » سببيّة ، الّا انّ الفرق بين المصراعين حينئذ ، لمّا كان خفياً — اذ يصير قولنا « فى ظهوره » بمنزلة قولنا « لفرط نوره » ، والباقيان متقاربين معنى — ذكرنا كونه كالنتيجة هيهنا . وحاصل الكلام الخ . بيان الفرق من وجهين : احدهما ان الفرق ، كما بين المقدمتين والنتيجة ، والآخر ان فائدة الثانى تحلية اللسان بذكر اسميه الشريفين . اذ فى الاول اطلق عليه الاختفاء وفرط النّور ، لكنّهما ليسا اسمين له تعالى ، لانّ اسماء الله تعالى توقيفيّة . (سبزوارى ٣)

المراد أنه حينئذ صار قوله: «فى ظهوره» بمنزلة «لظهوره». وهو عبارة أخرى لقوله: «لفرط نوره». فلم يبق بين المصراعين ولزم التكرار. فقال إن التفاوت بينهما حينئذ بالأمرين المذكورين كما بيّنه فى الحاشية. (هيدجى ۸۶)

[اى] كالنتيجة المترتبة على المقدمتين، وهما مفاد المصراع الاول بمعنى انه تعالى مختفٍ لفرط نوره، وكل مختف لفرط نوره فهو ظاهر فى بطونه، والله تعالى ظاهر فى بطونه. (الآملى ۸)

هو النور الوجود المنبسط ۲۳/۳۷

اضافة النور هنا، وفى سابقه، بيانيّة. والوجود الحقيقى نور. لانّ النور معناه الظاهر بالذات والمظهر للغير. وهذا صادق حق الصدق على الوجود، لانّه الظاهر بالذات المظهر للمهيّات، كما انّه الموجود بنفسه والمهيّة موجودة به (سبزوارى ۳–٤)

نور الوجود المنبسط على الماهيات الامكانية من عوالم الجبروت والملكوت والناسوت المسمى بالفيض المقدس والنفس الرحمانى والرحمة الواسعة ومادّة الموادّ. (هيدجى ۸۷).

أينما تولوا فثم وجه الله ۱/۳۸

البقرة ۱۱۵/۲.

عوالم الارواح والاشباح ۲/۳۸

كل من عالمى الارواح والاشباح ينقسم الى قسمين: (۱) الارواح المرسلة، وهو عالم العقول المترتبة الطولية والمتكافئة العرضية، (۲) والارواح المتعلقة بالأبدان، وهو عالم النفوس الكلية الفلكية والجزئية الانسانية. (۳) والاشباح المجردة القائمة بذاتها، وهو عالم المثال من الأكبر، وهو خيال النفوس الفلكية، والأصغر، وهو خيال النفوس الانسانية، (٤) والاشباح المختلطة بالمادة، ويعبر عنه بعالم السجلّ الكون، اعنى العالم الطبيعى من الأفلاك وفلكياتها والعناصر وما يتركب منها. (آملى ۹)

عند نوره جه سواه فئ ۲/۳۸–۳

ان الحق تعالى، على مشرب الحكمة المتعالية الذى عليه صدر المتألّهين، هو الوجود

الأصيل الذى هو نوركل نور، ومنه يضيىٔ كل نور، والممكنات برمّتها عبارة عن وجود واحد ظلى عكسى فيئى الذى هو بوحدته كل الوجودات الممكنة ؛ ويعبرون عنه بالفيض المقدس، والنفس الرحمانى،والمشيئة ، والرحمة الواسعة . والحق المخلوق به . ونسبته الى وجود الحق كنسبة الشعاع الى الشمس...

ويسمى هذا الوجود الظلى بالوجود المطلق ، وله مراتب ، ينتزع من كل مرتبة منه حد، ويعبر عنه باعتبار مراتبه بالوجود الخاص ، وعن حده المنتزع منه بالمهية.

فهيهنا اعتبارات:

(١) نفس الوجود المطلق ، وهوالوجود المنبسط .

(٢) وهو باعتبار مراتبه الوجودات الخاصة .

(٣) الحدود المنتزعة من مراتبه وهى المهيات .

والتفاوت بين الوجود الّذى هو نورالانوار والوجود الظلى : بنحو بشرط لا ولا بشرط ؛ وبين الوجود المنبسط والوجودات الخاصة : بنحو لابشرط وبشرط شئ.

فالوجودات الخاصة ظل للوجود المنبسط ، كما ان الوجود المنبسط ظل للوجود الحق تعالى.

فالسنخية محفوظة بينها. كما ان للوجودات الخاصة تعلقا بالمنبسط ، وللوجود المنبسط تعلق بنور الانوار.

وأما المهية فهى عدمى. لاسنخية بينها وبين الوجود مطلقاً ، الا ان لها تعلقاً بالوجود من حيث انها تنتزع من مراتبها ومن حدودها.

فيكون الوجود الخاص فيئاً للوجود المنبسط من وجهين: من حيث كونه ظلاً له، ومن حيث تعلقه به، والمهية فيئ له من وجه واحد، وهومن حيث تعلقها به. (آملى ١١/٩)

باعتبار اصل التعلّق بالغير ٤/٣٨

أى كون وجود الخاص فيئا للشئ بحقيقة الشيئية ، من وجهين: احدهما التعلق . اذ كل وجود خاص عين الربط بالحق تعالى! وثانيها السنخيّة، اذ الظلّ نور ، والوجود الخاص

ايضاً نور . والحق تعالىٰ نوركل نور. والثانى مفقود فى المهيّة ، لانـّها ليست نوراً . فكونها فيئا باعتبار مجرّدالتعلق بالحق ، تبعاً لوجودها ، كما فى الدعاء: «يا من كلّ شئ قائم بكـ».

زيرنشين علمت كائنـات ما بتو قائم چو تو قائم بذات

(سبزوارى ٤)

تكوينيّة ٦/٣٨

المشار اليها بقوله تعالىٰ : «اعطىٰ كلّ شئ خلقه ثمّ هدىٰ» . وهو سلام‌الله عليه بروحانيـّة العقل‌الكلىّ الذى هو لسان‌الله، نورالانوار، يهدى بنوره لنوره من‌يشاء. والهداية التكوينيـّة انـّما هى بان وكـّل على كل موجود عشق وشوق ، بهما يهتدى الى كماله. فبالعشق يحفظ كماله الموجود، و بالشوق يطلب كماله المفقود، حتّى يصل الى‌المقصود. (سبزوارى٤)

اذ بانوارهم ٧/٣٨

لانـّهم النفوس الكلـّية الالهيـّة ، الـّتى انفسهم فى النفوس ، وارواحهم فى الارواح . (سبزوارى ٤)

اوتيا كتابهما يميناً ١٠/٣٨

ومن حسن‌الاتفاق ، اتفاق هذا الدّعاء مع‌قولنا «هاؤم اقرؤا» ، لانـّه قول«من‌اوتى كتابه بيمينه». (سبزوارى ٤)

ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً ١٦/٣٨

البقرة ٢٦٩/٢.

لانّ الحكمة هى الايمان ١٦/٣٨—١٧

وهو الايقان بالمذكورات فى‌الآية الشريفة. فالايمان بالله ، هو الايقان بانـّه صرف حقيقة الوجود ، وبتوحيده ، انـّه لاثانى له ، وبصفاته التى هى‌عين وجوده ، من‌حيوته‌الذاتية وعلمه الحضورى السابق على الاشياء ، وانـّه الفعلى لا الانفعالى ، وانـّه الواحد البسيط فى عين‌كونه كل العلوم ، وقدرته الوجوبيـّة ، وارادته وفياضيـّته، وعدم امساكه عن الجود ، وغير ذلكـ من صفاته العليا . و كل ذلكـ بالبرهان . كما قال‌الله تعالىٰ : «قل‌هاتوا برهانكم».

فبمجرّد ان يقول المؤمن «ان‌الله موجود» ولكن يثبت هذا الوجود للملك ؛ وذاك‌الوجود للملكوت، وذلك‌الوجود للجبروت. لم يكن مؤمنا حقاً. فأين الوجود لله . او يقول لسان حاله ومقامه بوجود مباين لله . ووجود مباين للخلق بينونة عزلة، لم يؤمن بوجوده وجوداً يليق بجنابه. وقس عليه نظائره. والايمان بملائكته ان يوقن بعوالم العقول الطولية والعرضية، التى ياتى ذكرها ليذعن بوجود مقربيهم . ويوقن بالمجردات المضافة الى العالم العلوى ، ليعتقد بمدبريهم ؛ ويوقن بانّ لكل حقيقة رقيقة ، ليؤمن باولى اجنحتهم. وبالجملة اناراد ان يكون ايمانه ايماناً حقاً تفصيليّاً لا اجماليّاً ؛ فضلاً عن كونه بمجرد اللسّان ؛ لابدّ ان يعلم انّها ما هى . وهل هى ؛ ولم هى . وحق الايمان بكتبه ؛ ان يوقن ان كتابه تدوينى وتكوينى؛ والتكوينى آفاقى ، وانفسى ؛ والآفاقى ام الكتاب والكتاب المبين وكتاب المحو والاثبات. والانفسى علّيّينىّ وسجّينىّ. ويوقن ان جميع الكتب السّماويّة منزلة من‌عندالله. وحق الايمان برسله . ان يوقن بالعقول الكلّية ، العائدة فى‌السلسلة الصعوديّة ، وبالنفوس الكليّة‌الالهيّة ،المتخلّقه باخلاق‌الله، بل ورد فى الحديث: «اعرفوا الله بالله‌والرسول‌بالرسالة».

(سبزوارى ٤—٥)

والمؤمنون كل آمن بالله الآية ١٧/٣٨

البقرة ٢٨٥/٢

صيرورة الانسان عالماً عقلياً ١٨/٣٨

انّما قالوا «عقلياً »لانّ صيرورته عالماً حسّياً وعالماً مثالياً، ليست حكمة. فان النار، مثلاً ، نارطبيعة فى المادّة ، وهى المحسوسة بالعرض. ونار حسّية ، وهى‌المحسوسة بالذات، ونارمثالية . سواء كانت فى‌المثال المطلق ؛ او فى المثال المقيد الذى فينا ؛ وهذا هوالمتخيّل بالذات. وكلها جزئيات لا كمال للنفس بنيلها ودركها ؛ وان‌كانت هذه النيران فى‌وجود الانسان بلاكلفة. اذ فى بدنك النارالطبيعيّة بعينها ، لانّها احد اركان بدنك،وبنظريتها، وهى‌الصفراء ، وفى حسّك المشترك نار، وفى خيالك نار. لكن ما هى كمال نفسك ؛ نار عقليّة ، لها وحدة جمعية جميع تلك النيران مشمولها، نيلها نيل الكل .

فعلیك بادراك نار کلیّة عقلیّة ، بعنوان مطابق لحقیقتها بالبحث عن النار الطبیعیّة عن هیولاها وصورتها . وانها متصلة واحدة غیر مرکّبه من اجزاء لایتجزی[1]، ولها صورة اخری[1] نوعیّة . واذا عقلت علی سبیل الکلّیة مهیتها وهلیّتها ، اعنی هلیة النار العقلیة ولمیّتها، ومن لمیّة النّار الطبیعیّة ، سوی تسخین المرکّبات ونضجها وتلطیفها ، وغیر ذلك [من] الخلافة عن الانوار العلویة فی الاضائة لیلا، فکانّك احطت بجمیع النیران الماضیة والغابرة. والنار الکلی نور یسعی بین یدی عقلك، یعرف بها جزئیاتها. ولذا کان الکلی کاسباً ومکتسباً، بخلاف الجزئی. وقس علیه سائر موجودات العالم العینی وعقلیاتها موجودات محیطة مجردة بسیطة ؛ ووجودها فی العقل البسیط ابسط ، وبالحکمة تحصل مهیّاتها المطابقة لما هی علیه فی نفس الامر. (سبزواری ٥—٦)

وامّا انّ معلومها ۲۲/۳۸

ان قلت: ماالفرق بین المعلوم والموضوع الذی قد مرّ؛ قلت: معلومات العلم اجزاؤه الثلثة: المسائل والموضوعات والمبادی. وهذه الموضوعات ایضاً غیر موضوع العلم ، لانّ موضوعات المسائل غیره. (سبزواری ٦)

افعاله المبدعة والمخترعة ۲۳/۳۸

الفعل: (۱) إما أن یکون مسبوقاً بالمادّة والمدّة، وهو الکائن کالعناصر والعنصریات؛ و(۲) إما أن لایکون مسبوقاً بشیٔ منهما ، وهو المبتدع کالعقول والنفوس المجرّدة؛ و(۳) إما أن یکون مسبوقاً بالمادّة دون المدّة ، وهو المخترع کالفلك والفلکیات. (هیدجی ۸۷)

الابداع هو ایجاد الشیٔ غیر مسبوق بالمادّة والمدّة

الاختراع هو ایجاده غیر مسبوق بالمدة ، کالأفلاك

التکوین هو ایجاده مسبوقاً بالمادة والمدة ، کالمرکبات من العناصر

الانشاء هو ایجاد الصور المثالیة القائمة بذاتها بلامادة؛ وهو المراد من قوله: «ومایقرب من ذلك» . (آملی ۱۳)

وما يقرب من ذلك ٢٣/٣٨

هو افعاله المنشأة. وهى عالم المثال ، وايجاده يسمّىٰ انشاء. (سبزوارى ٦)

اوما يجرى مجراها ١/٣٩

من الاعتباريات، كالمعقولات الثانية فى المنطق. هذا اذا ارجعنا الضمير الى الاعراض. واما اذا ارجعناه الى الحركات ، فالمراد السكنات والتغيّرات. وهى اعمّ من الحركات، لانّ الحركة هى الخروج التدريجى الاتصالى من القوّة الى الفعل ، والتغيّر يشمل الخروج الدفعى ، مثل الكون والفساد ، عند القوم ، فيشمل مثل النيّة والصّوم والوضع ونظائرها ، من معلومات الفقه. (سبزوارى ٦ــ٧)

قس عليه الضمير ٢/٣٩ــ٣

يعنى الضمير المؤنث فى « ابحارها » و « بستانها » ، فانه ايضاً يرجع إما الى الحكمة المتعالية او الى المنظومة باعتبار اشتمالها على مسائلها. (آملى ١٥)

لم نقل هذى ٦/٣٩

فيشار بها الى المنظومة (هيدجى ٨٧)

رعاية للترصيع ٦/٣٩ــ٧

الترصيع هو فى اللغة التركيب والتقدير والنسج؛ وفى اصطلاح علماء البيان، هو كون ما فى إحدى القرينتين مثل ما يقابله من الأخرى فى الوزن والتقفية. (هيدجى ٨٧)

من قبيل لجين الماء ٩/٣٩ــ١٠

أى من قبيل اضافة المشبّه به الى المشبّه ، فلجين الماء بمعنى الماء كاللجين، واللجين هو الفضة. فمعنى « عقد العقائد » هو عقائد كالعقد، والعقد هى التى تحمل على رقاب العرائس من الجواهر النفيسة. فالعقائد كأنها عقد محمولة على رقبة معتقدها. (آملى ١٦)

كالسماع الطبيعى ١٥/٣٩

السماع الطبيعى او سمع الكيان هو الأمور العامة من العلم الطبيعى؛ وهو الباب الذى

یذکر فیه العوارض التی تعرض لموضوع العلم الطبیعی، وهو الجسم من حیث هو یتغیر مطلقاً، من غیر تقید بکونه فلکیاً او عنصریاً بسیطاً اومرکباً اوغیر ذلک من القیود. فلمکان ارسال موضوعه واطلاقه من کل قید... یعم عروضه جمیع الأجسام، فصار من الأمور العامة، لکن لامطلقا، بل من الامور العامّة المختصة بموضوع العلم الطبیعی. (آملی ١٧)

المسمّیٰ بسمع الکیان ١٦/٣٩

من الکون، بمعنی الطبع. ومنه الکائن. وبالجملة المراد بها، اول ما یسمع فی الطبیعیّات. وابوابها ثمانیة. ووجه الضبط ان یقال: موضوع الطبیعی، هوالجسم الطبیعی، بما هو واقع فی التغیر.

فامّا ان یؤخذ مطلقا، ویبحث عن احواله، فهو کتاب سمع الکیان؛ ویبحث فیه عن الاحوال العامّة، مثل کل جسم له شکل طبیعی، وله مکان طبیعی، وکل جسم له متی وله جهة، وکل جسم متناه الابعاد وغیر متناه الاجزاء.

وامّا مقیّداً، بانّه بسیط. فامّا مطلقاً، فهو کتاب السماء والعالم، ویعرف فیه احوال الأجسام البسیطة، والحکمة فی صنعها ونضدها؛ وامّا من حیث یقع فیه الانقلاب والاستحالة فهو کتاب الکون والفساد، ویعرف فیه کیفیّة التولید والتوالد وکیفیّة اللطف الالهی فی انتفاع الاجسام الارضیّة من اشعّة السّماویات، فی نشوها وحیوتها واستبقاء الانواع، مع فساد الاشخاص، بالحرکات السماویة. واما مقیداً، بانه مرکب غیر تام، فهو کتاب الآثار العلویة، ویبحث فیه عن کائنات الجوّ، من السّحب والامطار، والثّلوج والرعد والبرق وقوس قزح والهالة ونحو ذلک. وامّا مقیّداً، بانّه مرکّب تام؛ فامّا بلا نموّ وادراک، فهو کتاب المعادن؛ وامّا مع نموّ بلاادراک، فهو کتاب النبات؛ واما مع الادراک بلاتعقل، فهو کتاب الحیوان؛ او معه، فهو کتاب النفس. (سبزواری ٧)

تعریف لفظی ٢/٤٢ــ٣

هو تبدیل اللفظ بلفظ أعرف عند السامع و تعیین ما هو المراد من اللفظ. یرادف الترجمة والتفسیر. (هیدجی ٨٨)

تعریف { لفظی / حقیقی { بحسب الاسم / بحسب الحقیقة { حدّ / رسم

التعریف اللفظی : مالایحصّل الا تعیین مدلول اللفظ ، فیکون مرجعه الی التصدیق بان هذا اللفظ بازاء هذا المعنی .

التعریف الحقیقی باقسامه: ماهو محصل صورة الشیٔ ، الا ان ماهو بحسب الحقیقة منه محصل للصورة التی علم وجودها فی الخارج ، إما بالکنه اذا کان حدا او بالوجه اذا کان رسما . . . وما هو بحسب الاسم من الحقیقی ماهو محصل لصورة ما لم یعلم وجوده فی الخارج سواء علم عدمه اولا (آملی ۲۰)

الثابت العین ۳/۴۲

معنی ثابت العین انه ثابت عینه ،أی نفسه . فیکون حاصل التعریف ان الوجود هو الذی یکون بنفسه الثبوت . وهذا بخلاف المهیّة ، فان ثبوتها انما هو بثبوت وجودها . . .

ولایخفی أن تعریف الوجود بالثابت عینه مشتمل علی الدورالصریح ، فان الثبوت مرادف للوجود (آملی ۱۸)

الذی یمکن أن یخبرعنه ۳/۴۲

معنـاه انه یمکن ان یسند الیه شیٔ ویحمل علیه محمول ، بخلاف العدم فانه لایمکن ان یخبر عنه شیٔ اصلا ، لان ثبوت شیٔ لشیٔ فرع لثبوت المثبت له ، فما لم یکن للشیٔ ثبوت فلایعقل اثبات شیٔ له . والعدم باطل الذات لیس بشیٔ اصلا ، بل هو عبارة عن اللاشیئیة ، فلایعقل ان یخبرعنه بشیٔ . . .

ولايخفى ان تعريف الوجود بالذى يمكن ان يخبر عنه مشتمل على الدور المضمر من حيث اخذ الامكان فى تعريفه، فمعرفة الوجود متوقفة على معرفة الامكان ، ومعرفة الامكان متوقفة على معرفة سلب الضرورة عن طرف الوجود والعدم، ومعرفة السلب المذكور متوقفة على معرفة الوجود. فتكون معرفة الوجود متوقفة على معرفة الوجود بواسطة واحدة، وهذا هوالدور المضمر بواسطة. (آملی ١٨-١٩)

أو غير ذلك ٣/٤٢

كقولهم: الموجود هوالذى يكون فاعلا ومنفعلا، او الذى ينقسم الى الفاعل والمنفعل، او الذى ينقسم الى الحادث والقديم ... وهذه التعاريف ايضاً كلها دورية لاشتمالها على لفظ الكون ، كما فى الذى يكون فاعلا و منفعلا ، ولفظ الفاعل والمنفعل، باعتبار كونهما صفتين للموجود ، و لفظ الحادث والقديم المتوقف معرفتهما على معرفة الوجود لكونهما صفتين للوجود. (آملی ١٩)

ای مطلب ما الشارحه ٤/٤٢

فى كل مايستعلم حقيقته و يبحث عنه اسئولة . السؤال الاول بما عن شرح لفظه . والثانى بهل البسيطة عن وجوده. والثالث بما الحقيقية عن مهية التى له فى نفس الامر. والرابع بهل المركبة عن احواله ، من القدم والحدوث والتجرد والتجرم ، وغيرذلك. والخامس بلم ، فيتعرف به العلة والبرهان بجواب هل؛ وهى اما الواسطة فى الثبوت ، واما الواسطة فى الاثبات والتصديق فقط.

والسؤال عن شرح الاسم، مقدم على جميع الاسئولة. فما لم يتعرف اولاً ما المراد باسم الخلاء مثلاً، لم يتطرق السؤال بانّه هل الخلاء موجود؟ كما انّه ما لم يعلم وجوده ، لم يطلب بما الحقيقية مهيته وذاته. اذ ما لاوجود له ، لامهية له. وقس عليه الباقى . (سبزوارى ٧-٨)

ما الشارحة هى على ما يستفاد من محاوراتهم مايطلب بها شرح الاسم ، أى شرح

مهية مفهوم الاسم [لاشرح مفهوم الاسم] . والمصنف أراد بها هنا مفهوم اللفظ ومعناه المستعمل فيه . (هيدجى ۸۹)

الما الشارحة : ما يكون شرح اللفظ . ليس تعريفاً بحسب الاسم ، بل هوتعريف لفظى . وانما عبّر المصنف عن التعريف اللفظى بشرح الاسم تبعاً للشيخ فى النجاة حيث يقول: «ان الوجود لايمكن ان يشرح بغيرالاسم». ومراده من قوله «ان يشرح بغيرالاسم» هوالتعريف اللفظى المقابل للحقيقى، لا الاسمى الذى هو من أقسام الحقيقى. (آملى ۲۰)

مبدأ اول لكل شرح ۵/۴۲ ـ ۶

ليس للوجود شرح حتى اذا سئل عنه بما هو فيقال هوكذا ، بل هو مبدأ الشروح واليه ينتهى كل شرح. . وذلك لانه اذا سئل عن الانسان مثلاً بما هو، فيقال بانه حيوان ناطق، فيسئل عن الحيوان الذى اخذ فى حد الانسان بما هو فيقال بانه نام حسّاس متحرك بالارادة ، فيسئل عن النامى والحساس مثلاً ، فيقال بانهما جسم مطلق ، فيسئل عن الجسم المطلق ، فيقال انه جوهر ، ثم يسئل عن الجوهر، فيقال انه موجود ، فيسئل عن الموجود ، فيقال بانه وجود اذ الموجود بما هوموجود هوالوجود، والمهيّة انما هى موجودة بالوجود، وأما الوجود فموجود بنفسه ، فهو بنفسه وجود وموجود كما ان البياض من حيث نفسه بياض وابيض. (آملى ۲۱)

فلا شرح له ۶/۴۲

لأنه لوكان له شرح ، لزم الدور. (هيدجى ۸۹)

لافصل له ولاجنس له ۷/۴۲

فلايمكن تحديده بالاجزاء المحمولة . ولامادة ولاصورة له ، فلايمكن تحديده بالاجزاء الخارجيّة ، بناء على جوازه ، كتحديد الانسان بانّه نفس و بدن . وبالجملة التعريف للمهيّة وبالمهيّة ، والوجود ليس بمهيّة . كيف ؟ وهو حيثيّة الاباء عن العدم ، وهى حيثيّة عدم الاباء عن الوجود والعدم . نعم ينتزع المهيّات من مراتبه التى دون مرتبة فوق التمام ، وهى قوابل تعمليّة لها ، لانّها فى قوامها . (سبزوارى ۸)

والوجود وعوارضه ۹/۴۲

عوارض الوجود ، کالوحدة والتشخص، بمعنی منع الصدق علی الکثرة، والنّورية والحيوة السّارية والخيريّة والعشق والشعور وغيرها، من العوارض التی تدور معه حيثما دار، وعروضها بحسب المفهوم ، لابحسب التحقّق ، لانّها متحقّقة بنفس تحقق المعروض. والسّر فی سلب المهيّة عنه وعنها، اطلاقها السّعیّ وحيطتها. والمهية انما هی لوجود محدود، لانها المحدودة بالحدّ الجامع المانع ، والمنع عن وجود الغير عن الضيق. فللممکن مهية ذاتية، تحاکی عن مقام وجوده الذاتی ، ومهيته عرضية تحاکی عن مقام کماله الثانوی. (سبزواری۸)

الحقيقة البسيطة ۱۱/۴۲

المهيّة ، ما لم توجد فی الخارج ، لاتطلق عليها « الحقيقة» . فان الفرق بين المهية وبين الحقيقة بالعموم والخصوص المطلق بأعمية المهية من الحقيقة؛ فالعنقاء الذی لاوجود له فی الخارج لاحقيقة لها ، وان يطلق علی ذاتها المهية.

أما کون الوجود حقيقة بسيطة فلانه لاجزء له کما سيجیء فی بيان احکام السلبية. (آملی ۲۰-۲۱)

النورية ۱۱/۴۲

لأن النور هو الظاهر بذاته والمظهر لغيره ، والوجود هو کذلک ، بل ليس هذا الشأن بحقيقته الا له. (آملی۲۱).

حيثيّة ذاتها حيثيّة الاباء عن العدم ۱۱/۴۲

ان « الشیء » بالمعنی الاعم ، إما وجود او عدم او مهيّة . والمهيّة نفس ذاتها هی اللااقتضاء بالنسبة الی الوجود والعدم. وأما الوجود فهو فی مرتبة ذاته وهو نفسه هو اقتضاء الإباء عن العدم ، بمعنی ان نفس ذاته عين الإباء عن العدم ، کما ان العدم نفس ذاته عين الإباء عن الوجود ؛ بمعنی أنا اذا تصورنا کلاً من الوجود والعدم، نری الوجود ، مع قطع النظر عن کل ماعداه وبلاملاحظة شیٔ آخر معه ، آبياً عن العدم ، والعدم کذلک آبٍ عن الوجود. وأما المهيّة فهی بالنظر الی ذاتها غير آبية عنها.

وان شئت فقل إن الإباء عن العدم ذاتی للوجود،أی ینتزع من نفس ذاته بلااحتیاج فی انتزاعه عنه الی ضمّ ضمیمة ، والإباء عن الوجود ذاتی للعدم کذلک ، واللااقتضاء بالنسبة الی الوجود والعدم ذاتی بالنسبة الی المهیة...

فلایرد ان نفس الوجود لیس نفس الإباء عن العدم اذ کثیراً ما نتصور الوجود ولا نتصور العدم فضلاً عن الإباء عنه. والحاصل أن مفهوم الوجود ، وإن کان مغایراً لمفهوم الإباء عن العدم ، إلا أن انتزاع مفهوم الاباء عن العدم عن الوجود لایحتاج الی شئ غیر تصور الوجود. فیکون عنوان الاباء عن العدم بالقیاس الی الوجود کعنوان الامکان بالقیاس الی الممکن مثلاً. (آملی ٢١—٢٢)

ومنشأیة الآثار ١٢/٤٢

ان حقیقة الوجود هی التی تظهر بها الآثار المترتبة علی المهیات ، فلولا الوجود لم یظهر آثار ماهیة من الماهیات. (آملی ٢٢)

وبهذا البیت جمع ١٣/٤٢

ولم نتعرّض لقول آخر ، وهو انّه کسبی ، اذ لاوجه له. بل ظهر خلافه من انّه بسیط ، ولیس له مهیّة ذاتیّة ، ولامهیّة عرضیّة. (سبزواری ٨)

ای حقیقته وکنهه ١٤/٤٢

اذ العلم بالحقیقة اکتناها لایمکن الّا حضوریا. والعلم الحضوری له موردان: احدهما علم الشئ بذاته ، وثانیهما علم الشئ بمعلوله الذاتی والحقیقة ، لاذات العقل ولامعلوله . غایة مایمکن ان یکون کالفانی بالنسبة الی المفنی فیه. بل الحصولی المنوط بحصول مهیة لها ، محفوظة فی الذهن والخارج ایضاً ، غیر ممکن ، کما هو مفاد الدلیل المذکور.

ان قلت : فکیف یکون حقیقة الوجود المطلق موضوع العلم الالهی بالمعنی الاعم ؟ قلت: بقی للعقل النظری العلم الحصولی بها. ولکنّه بالوجوه والعنوانات الحاکیة عنها. کالوجود العام والوحدة المطلقة والنوریة والخیریة والعلم والارادة والقدرة وغیرها ، من العوارض الغیر المتأخرة فی الوجود من الوجود. وهذه ، وان کانت غیر حقیقة الوجود ،

حتى الوجود العام البديهى العنوانى، كما ذكرنا، الّا ان وجه الشئ هوالشئ بوجه. وكلّما كان للعقل تحصيل العنوانات المطابقة اكثر، والفحص اوفر، كان علمه انور، وعرفانه آثر. (سبزوارى ۸—۹)

لوحصلت فى الذهن ۱۴/۴۲

استدل على استحالة تصورحقيقة الوجود و كنهه بوجهين، احدهما قوله هذا: «اذ لوحصلت فى الذهن».

وحاصله: ان الاشياء، كما عرفت، يحصل فى الذهن بحقائقها لابأشباحها؛ وهذه مقدمة. والمقدمة الثانية: ان الوجود، كما عرفت، عين منشأية الآثار. وبناء على هاتين المقدمتين نقول: لوحصلت حقيقةالوجود فىالذهن، لكان الحاصل حقيقته، لاشبحه، بحكم المقدمة الاولى. وللزم ان يترتب على حقيقته الآثار، بحكم المقدمة الثانية. وحينئذ يكون الحاصل من حقيقة الوجود فى الذهن هو الوجود الخارجى، فلم يكن فىالذهن، اذالموجود فىالذهن مالايترتب عليه الآثار الخارجية.

وهذا المعنى يتم فى المهية التى تكون لها آثار ويكون المبرزلآثارها الوجود؛ فهى بأحد الوجودين يترتب عليها الآثار، وهو وجودها الخارجى، وبالوجود الآخر لايترتب عليها الآثار، وهوالوجود الذهنى. (آملى۲۳)

وأيضاً كلما يرتسم ۱۷/۴۲

هذا هوالدليل الثانى [على استحالة تصور حقيقة الوجود وكنهه].

وحاصله: ان الموجود فىالذهن هونفسالموجود الخارجى؛ فالتفاوت بينهما باعتبار الوجودين؛ والا فذات الموجود هوهو بعينه.

وهذا يتم فى المهيّة التى تتلبس تارة بالوجود الخارجى، واخرى بالوجود الذهنى.

أما نفسالوجود الخارجى، فليس شئ غيرالوجود حتى يتعرى عنه ويجئ هوبنفسه فىالذهن. وهذا معنى قوله: «والوجود لامهيّة له». (آملى۲۳)

والوجود لامهية له ١٨/٤٢

أى ما يقال فى جواب ما هو. (هيدجى ٩٠)

ومهيته ١٨/٤٢

لما قال: «الوجود لامهيّة له»، وكانت المهية بالمعنى الاعم تطلق على الوجود ايضاً، اورد هذا الكلام دفعاً لتوهم ان الوجود له المهية.

وحاصل الدفع: ان المهية بالمعنى الاعم عبارة عن نفس حقيقة الشىء، وهى نفس الوجود، لاشىء فى مقابل الوجود، ولها وجود زائد عليها حتى يزول عنها الوجود وتبقى نفسها محفوظة فى الذهن. (آملى ٢٣)

كل ممكن ٢/٤٣

إن قلت: تركيب كلّ ممكن من المهيّة والوجود ثابت عند المشائين. وأمّا عند الاشراقيين واصحاب الحكمة المتعالية من صدر المتألهين وأتباعه فلا، اذ النفوس وما فوقها عندهم انّيات محضة و وجودات بحتة بلامهية وانوارصرفة بلاظلمة...

قلتُ: مرادهم من ان النفوس وما فوقها وجودات صرفة، ان حكم الوجود فيها غالب، وحكم المهية فيها مغلوب، حتى كأنه لامهية لها حقيقةً. كيف والمهية... هى المنتزع عن حد الوجود المحدود، والممكن كيفما كان محدود الوجود، والوجود الذى لاحد له عبارة عن الواجب الذى مقتضى وجوبه لاحديته. (آملى ٢٤)

والمهية التى يقال لها الكلّى الطبيعىّ ٢/٤٣-٣

اذ الكلّى الطبيعى، هو معروض الكلّية الذى هو لا كلى ولاجزئى. وانّما يعرضه الكلّية المنطقية فى موطن العقل. ويعرضه الجزئية فى موطن الخارج والخيال والوهم. فهو نفس المهيّة، والصفة مخصّصة لاخراج المهيّة، بمعنى مابه الشىء هوهو، لانّها تطلق على الوجود الحقيقى ايضاً. وهو لايقال فى جواب «ماهو؟». (سبزوارى ٩)

ان «المهية» تطلق على معنيين: أحدهما مايقال فى جواب ماهو، وهو المهية بالمعنى الاخص. وثانيهما مابه الشىء هو هو. وهو المهية بالمعنى الاعم الذى يطلق على الوجود وعلى المهية بالمعنى الاخص...

والمهية بالمعنى الاخص. . . هوالكلى الطبيعى الذى معروض الكلى المنطقى فى العقل، اى يقال بانها كلى ؛ كما يقال مهية الانسان كلى ، اى لايمتنع فرض صدقه على كثيرين، فيصير الانسان معروضاً للكلية ، اى يحمل عليه مفهوم الكلى فى العقل ، وان كان الموجود منه فى الخارج جزئياً خارجياً. (آملى ٢٤)

ولم يقل احد من الحكماء ٣/٤٣

وممّن عاصرناه ، من الذين لم يعتبروا القواعد الحكميّة ، من يقول باصالتهما ، قائلاً فى بعض مؤلّفاته ، ان الوجود مصدر الحسنة والخير ، والمهيّة مصدر السيئة والشر. وهذه الصوادر اموراصليّة ، فمصدرها اولى بالاصالة . وانت تعلم ان الشرور اعدام ملكات ، وعلة العدم عدم. فكيف لاتكفيه المهيّة الاعتباريّة ؟ (سبزوارى ٩)

نعم قال[بها] بعض من لم يعتبر القواعد الحكمية كالشيخ أحمد الأحسائى.

اعلم انه لانزاع لأحد فى أن الوجود والماهية متحدان فى الخارج وأن التمايز بينهما إنما هو فى الذهن، لابحسب العين. ولاشبهة أيضاً فى أن المتحدين لايمكن أن يكونا موجودين جميعاً بحسب الحقيقة ؛ وإلّا لم يحصل الاتحاد بينهما. ولامحالة أحدهما أمر حقيقى والآخر انتزاعى عقلى.

فالاتحاد بين الوجود والماهية إما أن يكون الوجود أمراً حقيقياً عينياً، والماهية اعتبارياً انتزاعياً؛ أو بالعكس. (هيدجى ٩١)

متباينين ٤/٤٣

لانه، اذا كان البياض والعاج مثلاً متباينين ، لان احدهما كيف، والآخر جوهر، مع انّ بينهما سنخيّة بحسب الوجود، فكيف لايكون المهيّة ، وهى سنخ عدم الاباء عن الوجود والعدم مباينة للوجود، وهو سنخ الاباء عن العدم؟ (سبزوارى ٩)

لزم التركيب الحقيقى فى الصادر الأول ٤/٤٣

القائلون بأصالة الوجود يقولون بأن الصادر الاول هو وجود الصادر الاول ، والقائلون بأصالة المهية يقولون بانه مهية . ولو كانت المهية مثل الوجود اصيلاً ،

للزم ان يكون الصادر الاول الوجود والمهية معاً، وهو مناف مع ما التزموا به من استحالة صدور الكثير عن الواحد. (آملى ٢٦)

نفس تحقق المهيّة ٥/٤٣

لانّ ما به تذوت المهيّة حينئذ كونها وتحققها، لا الوجود، والوجود كون نفسه وتحققه. (سبزوارى ٩-١٠)

لان المهية حينئذ موجودة بحيال ذاتها، والوجود موجود بنفسه، فيكون الوجود امراً ينضمّ الى المهية، لانفس تحققها. (آملى ٢٦)

وغير ذلك من التوالى الفاسدة ٥/٤٣

كعدم انعقاد الحمل بينهما حينئذ؛ ومثل لزوم الثنويّة النفس الامريّة الخارجيّة، لان الوجود الحقيقى نور، والمهيّة ظلمة، والمفروض انّهما موجودان متأصّلان. (سبزوارى ١٠)

بل اختلفوا على قولين ٦/٤٣

اعلم أن الوجودات، وإن لم يكن اختلاف بينها بذواتها إلا بالشدّة والضعف والغنى والفقر...، لكن يلزمها، بحسب كل مرتبة من المراتب، أوصاف خاصّة هى المسمّاة بالماهيات، كمراتب نور الشمس حيث وقعت على الزجاجات وانصبغت بألوانها، وفى نفسها لا لون لها ولا تفاوت فيها إلا بشدة اللمعان ونقصانه.

فمن قصّر نظره على الألوان المختلفة ووقف معها، توهم أنها أمور حقيقية، واحتجب بها عن حقيقة النور، كمن ذهب الى أن الماهيات أمور حقيقية متأصلة والوجودات أمور انتزاعية.

ومن شاهد الألوان وعلم أنها من الزجاجات، ولا لون للنور فى نفسه، ظهرت له حقيقة النور، كمن ذهب الى أن مراتب الوجودات التى هى لمعان النور الحقيقى أمور حقيقية منصبغة بصبغ الماهيات المتخالفة الامكانية. (هيدجى ٩١-٩٢)

ان الأصل فى التحقق هو الوجود ٧/٤٣

معنى اصالة الوجود انه كما ان للفظ الانسان مثلاً مفهوم واحد، وهو المعبر عنه

بالحيوان الناطق ، وبازاء هذا المفهوم حقيقة وهو الانسان الخارجى، كذلك للفظ الوجود مفهوم واحد بديهى ، ولهذا المفهوم حقيقة ، وتلك الحقيقة هى التى ينشأ بها الآثار المترتبة على المهيات ، وصرف تلك الحقيقة موجودة بنفس ذاتها ، والماهيات موجودة بها.

فمعنى قولك «مهية الانسان موجودة» انها ثابتة بالوجود، ويكون من قبيل وصف الشئ بحال متعلقه ، نظير «القرطاس ابيض » ، اذ ابيضية القرطاس ليست بنفس ذاته بل هو انما ابيض بالبياض ؛ بخلاف قضية «الوجود موجود» ، فانها من باب وصف الشئ بحال نفسه، اذ الموجودية ثابتة للوجود بنفس ذاته ، فهو فى عين كونه وجوداً موجود. . .

انها [اى : المهية] يرائى انها موجودة ، والا فهى كسراب بقيعة يحسبها الجاهل انها موجودة وأما فى الحقيقة فالموجوديّة انما هى وصف للوجود ، وان موجودية المهية ايضاً بالوجود. وذلك كالنور الذى هومضئ بنفسه والعالم مضئ به ، وكالمعلومات الخارجية التى هى معلومة بالعرض، وان معلوميتها بالصور الحاصلة منها لدى النفس، وتلك الصور معلومة بنفس ذواتها النورية لابصور أخرى. (آملى ٢٨)

متّحد به ٨/٤٣

اذ لايحاذيها شئ. ولوحاذاه شئ، لم يتّحدا ، لان اتحاد الاثنين المتحصّلين محال. فالمهيّة فانية فى الوجود الحقيقى ، وهو ماء الحيوة ، وهى كسراب بقيعة الآية. وبالفارسية: وجود بود ومهيّت نابود وبودش نمود بود. (سبزوارى ١٠)

مثل ان الوجود لو كان حاصلاً فى الأعيان ١٢/٤٣

وجه ضعف [هذا الدليل]: ان موجودية الوجود ليست بالعرض، اى بعروض الوجود له حتى يستدعى وجوداً آخر زائداً على ذاته ، بل انما هو موجود بمعنى انه نفس الوجود، كما ان النور مضىء بمعنى انه نفس الضوء... وليس اطلاق الموجود على الوجود بمعنى مغاير لمعناه الذى يطلق على غير الوجود ، حتى يكون معناه ، اذا اطلق على الوجود ، انه عين الوجود، واذا اطلق على المهية ، بمعنى انها ذو وجود، لكى يكون الموجود فى الاستعمالين، اى عند اطلاقه على الوجود واطلاقه على المهيّة ، من قبيل استعمال المشترك او من باب

الحقيقة والمجاز. بل انما هوفی‌الاطلاقين بمعنی واحد . وان‌التفاوت ينشأ من‌ناحية‌الموضوع (آملی۲۸)

بنفس ذاته ۱۳/۴۳

كالضّوء ،فانه‌مضئ بذاته، وغيره مضئ به ؛ وكالعلم،فانّه معلوم بذاته،وغيره معلوم به؛وكالكلّی المنطقی،كلی‌بذاته،والطبيعی كلی‌به؛وكالاضافه‌مضافة بذاتها،وغيرها مضاف بها. ونظائرها كثيرة. (سبزواری۱۰)

فلو لم يكن الوجود متحققاً بل المتحقق هی المهية ۱/۴۴-۲

هذا البرهان مبتنٍ علی ما هو التحقيق فی‌باب‌الوجود الذهنی من ان الاشياء بأنفسها لا بأشباحها توجد فی الذهن ، وانما التفاوت بين الخارجی وبين الذهنی بترتب آثارالشئ عليه فی الخارج دون الذهن . بتفاوت الوجودين دون الموجودين . فمهية الشمس هی‌هی بعينها فی الخارج والذهن. فكما ان الشمس الخارجية فرد من مهيّة الشمس ، فكذلك الشمس الذهنية فرد آخر من مهيتها،الا انها شمس ذهنية . وترتب آثار الشمس علی الفرد الخارجی . من فعل النهار والاضائة والحرارة، دون الفرد الذهنی، بواسطة تفاوت النشأتين واختلاف الوجودين... فالتفاوت بين الشمس الخارجية والذهنية كالتفاوت بين زيد وعمرو،الا ان زيداً وعمرواً كلاهما فردان‌خارجيان،والشمس‌الخارجية‌والذهنية متفاوتتان فی‌كون احداهما خارجية والاخری ذهنية. (آملی۳۰-۳۱)

وهی محفوظة ۲/۴۴

والّا ،لم يكن‌الصورة الذهنيّة علما بالخارجيّة ، لوجوب التطابق بين العلم‌والمعلوم، كما فی‌الكلی وفرده ، وفی‌الفردين الذهنی والخارجی،من جهة تمام الذات المشتركة؛ وايضاً لم يكن لشئ واحد نحوان من الوجود ، وغيرذلك من‌المحذورات. (سبزواری۱۰)

لزوم السبق فی العلّية ۴/۴۴

ان العلة متقدمة علی المعلول تقدماً بالعلية مع‌لزوم اجتماعهما معاً فی‌الزمان.

فالحركة القائمة باليد التی هی علّة لحركة المفتاح ، مع لزوم اتحاد زمانها مع زمان

حركة المفتاح، متقدم على حركة المفتاح... [هذه المقدمة] مع وضوحها مسلمة عند الجميع. (آملى ۳۱)

لايجوز التشكيك فى المهيّة ٦/٤٤

لأنه [لو جاز التشكيك فى الماهية] ما به التفاوت، إن كان داخلاً فى ماهية الأشد مثلاً، لم يتحقق اشتراك الأضعف فيها [أى فى تلك الماهية] لانتفاء بعض الأجزاء. وإن لم يكن داخلاً فيها [أى فى ماهية الأشد] لم يتحقق التفاوت [أى تفاوت ماهية الأشد والأضعف] فيها [أى فى الماهية]؛ بل كانت فى الكل على السواء. فالخصوصية التى فى نور الشمس دون القمر، إن كان من ذاتيات الضوء، لم يكن ما فى القمر ضوءً. والا لم يكن تفاوت النورين فى نفس الماهية. (هيدجى ۹۳)

هذه المقدمة ثابتة جلية، وإن أنكرها الشيخ الاشراقى القائل بأصالة المهية. (آملى ۳۲)

علية الهيولى والصورة للجسم ٧/٤٤

فان الجسم مركب منهما، والمركب معلول لأجزائه، فالهيولى علة مادية والصورة علة صورية. والهيولى والصورة والجسم مشتركات فى المهيّة الجوهرية، اذ الجوهر جنس لها جميعاً. ومع أصالة المهية يلزم إما انتفاء تقدم الجزء على الكل، وإما ثبوت التشكيك فى المهية الجنسية، وكلاهما محال. (آملى ۳۲—۳۳)

وقد جمع جمّ غفير ١١/٤٤

يعنى هذا البرهان يتم للردّ على من جمع بين أصالة المهية وبين نفى التشكيك فى المهية، كجم غفير من القائلين بأصالتها. وأما من يقول منهم بثبوت التشكيك فى المهية كشيخ الاشراق وبعض آخر من القائلين باعتبارية الوجود، فهذا البرهان لاينفع شيئاً. (آملى ۳۳)

وعلى القول باصالته ١٢/٤٤

اذا كانت نار علةً لنار اخرى [مثلاً]، فمع اصالة الوجود، مهيّة نار العلّة هى بعينها نار المعلول، والترتب بينهما بتقدم العلّة على المعلول بالوجود. والوجود مما يقع فيه التشكيك. فيكون الوجود المتقدم علة والوجود المتأخر معلولاً.

ومع أصالة المهية واعتبارية الوجود، لايصح جعل التقدم والتأخر فى الوجود. فيجب إما الالتزام بانتفاء الترتب بينهما . . . وإما الالتزام بثبوت التشكيك فى المهية، بكون المتقدم مهية نارالعلة والمتأخر مهية نار المعلول. (آملى ٣٢)

وان كانا مهيّة ١٢/٤٤

الفرد الجلىّ ان المتقدم والمتأخّر وما فيه التقدم والتاخّر فى الوجود الحقيقى واحد. (سبزوارى ١٠)

ما فيه التقدم والتأخر ١٣/٤٤

مافيه التقدم والتأخّر هوالامر المشترك بين المتقدم والمتأخر الذى منه شىء فى المتقدم وشىء فى المتأخر؛ ويكون منه شىء للمتقدم وليس للمتأخر، ولكن ليس للمتأخر منه شىء الا وهو حاصل للمتقدم، وهو المسمى بالملاك. (آملى ٣٣)

هوالوجود الحقيقى ١٣/٤٤

وهو مما يتفاوت بذاته كمالاً ونقصاناً وتقدماً وتأخراً وافتقاراً وغنى. والماهيات، سواء كانت ذاتيات أو أعراض، لاتقبل التشكيك والتفاوت إلا بواسطة وجوداتها الخاصّة. فالنور، مثلاً، لايتفاوت فى مفهومه، وانما يتفاوت الأنوار الخارجية التى هى وجودات محضة.

وإنما قيّد الوجود بالحقيقى لأن مفهومه الكلى كسائر المفاهيم، له وجود زائد فى العقل. (هيدجى ٩٣)

يمكن ان يفرض فيه حدود غيرمتناهية ١٦/٤٤

فان لم يمكن، بل انتهى الى حد لايمكن ان يفرض بعده حدود، يلزم التناهى الى جزء لا يتجزى، وهو باطل. (آملى ٣٣–٣٤)

انواعاً ١٦/٤٤

اعلم ان فى مثل الحركة فى الكيف مثلاً، المتحرك هوالجسم، وما فيه الحركة هو

انواع الكيف من البياض والصفرة والحمرة والسواد، حيث ان الجسم كان ابيض فصار اصفر، ثم احمر، ثم اسود. وهذه حركة وقعت فى هذه الانواع الاربعة من الكيف.

ثم فى كل نوع من هذه الانواع الاربعة مراتب تقع فيها الحركة، حيث ان الجسم كان فى المرتبة الشديدة من البياض، حتى شرع فى التضعف فى البياض، الى ان بلغ الى اول درجة البياض، الى ان انتهى الى صفرة الشديدة، فتحرك فى مراتب الصفرة الى ان انتهى الى اول درجة الحمرة...

وهذه المراتب مثل الانواع الاربعة كلها انواع مختلفة. كما ان البياض نوع من الكيف، والصفرة نوع آخر مغاير له، كذلك المرتبة الشديدة من البياض نوع من الكيف، والمرتبة التالية منه نوع آخر منه. (آملى ٣٤)

استنار للمراد ١٧/٤٤

تمامية هذا البرهان متوقفة على كون كل مرتبة من كل نوع نوعاً مستقلاً، وهو متوقف على نفى التشكيك فى المهية. فهذا البرهان ايضاً إلزامى ينفع لردّ من جمع بين اصالة المهية وبين نفى التشكيك فى المهية. (آملى ٣٤-٣٥)

أنواع متخالفة عندهم ١٧/٤٤-١٨

أى عند من لايجوّزون التشكيك فى الماهية كالمشائين ومن تابعهم فى ذلك [أى عند من يجمع بين أصالة المهية وبين نفى التشكيك - آملى ٣٤]، خلافاً لصاحب الاشراق حيث يرى أن الوجود أمر انتزاعى ذهنى لاصورة له فى الخارج. زعم أن الماهيات بذواتها مما يقبل التقدم والتأخر والكمال وغيرها.

أما المحققون، ومنهم صدر المتألهين والمصنف، فلما كان الوجود عندهم بذاته ممايتفاوت، وسائر المفاهيم والماهيات يلحقها التفاوت بواسطة الوجود، لم يلزمهم القول باختلاف المراتب بالنوع مع عدم تجويزهم التشكيك فى الماهيات. (هيدجى ٩٤)

كان انواع غيرمتناهيه ٢٠/٤٤

وأيضاً، لزم تتالى الآنات والآنيات. (سبزوارى ١٠)

بخلاف ما اذا كان للوجود حقيقة ۲۱/٤٤

فان تلك المراتب الغير المتناهية ، وان كانت غيرمتناهية حسب قابلية الحركة للانقسامات الغير المتناهية، لكنها ليست الابالقوة لابالفعل. فاللازم هوصيرورة الغيرالمتناهى بالقوة محصوراً بين حاصرين ، ولامحذور فيه. (آملی۳۵)

فانه كخيط ينظم ٢١/٤٤

فإنه وإن حصلت عندالاشتداد انواع بلانهاية ، إلا أنها موجودة بوجود واحد اتصالى ، اذ المتّصل الواحد له وجود واحد عندالمشائين، كما قالوا إن السواد مثلاً من أول اشتداده الى النهاية له هوية واحدة اتّصالية. (هيدجى٩٤)

فكان هنا امرواحد ٢٢/٤٤

هوالوجودالحقيقى. واما المهيّات ، فهى امور كلّية معقولة ، منتزعة من ذلك الوجود الواحد بشؤونه وفنونه.

ان قلت ، على هذا الدليل: هب ان بعض المراتب انواع متخالفة ، لكن لانسلّم الاختلاف النوعى فى جميعها. ولادليل عليه . فنى استحالة الفاكهة فىالالوان ، من البياض الى الصفرة ، الى الحمرة ، الى القتمة ، الى السواد. سلّمنا ان هذه الالوان الخمسة انواع متخالفة ، لكن لانسلّم ان درجات كل منها انواع متخالفة. وكذا فىاستحالتها فىالطعوم ، من العفوصة الى القبض ، الى الحموضة ، الى المزّية ، الى الحلاوة ، المسلم هو الاختلاف النوعى فيها ، لا فىمراتب كل منها.

قلت: الدليل عليه عدم جوازالتشكيك فىالمهيّة. فلوكان مهيّة الدرجات والمراتب واحدة، وهى متفاوتة بالضعف والشدّة، لزم التشكيك فى المهية النوعيّة الواحدة، بخلاف ما اذا كانت انواعاً متخالفة ، ولكلّ مرتبة مهيّة على حدة ، فلم يلزم تشكيك. (سبزوارى١٠)

الممتدّات القارّة وغير القارّة ٢٢/٤٤

الممتد القار هوما يجتمع اجزاؤه فى الزمان الواحد، كالمكان ؛ وغيرالقار مالايجتمع اجزاؤه فىالزمان الواحد ، كالحركة القطعية . (آملی۳۵)

المراد به ما یرادف الوجود ۲/٤٥

لا الکون بمعنی الطبع المقابل للابداع والاختراع فی بعض الاصطلاحات،حیث یقال: عالم الکون أو عالم الکیان ، ویراد به عالم الطبیعة فحسب؛ ولا ما یطلق فی عرف المتکلمین ویراد به النسبة الی المکان،أی حصول الشیٔ فی الحیّز،وهو الأین عند الحکماء. (هیدجی ٩٥)

بحیث یدفع توهّم المصادرة ٤/٤٥

بان یقال: خروج المهیّات عن استواء نسبة الوجود والعدم بالوجود،موقوف علی اصالته. وهی محل الکلام بعد. (سبزواری ١١)

بیان المصادرة. . . هو ان یقال : خروج المهیات عن استواء نسبة الوجود والعدم واللااقتضائیة بالنسبة الیهما بسبب الوجود موقوف علی أصالة الوجود ،اذ لو لم یکن أصیلاً ، لم تخرج المهیّة بسببه عن حد الاستواء ، والمفروض ان أصالته متوقفة علی کونه المخرج للمهیة عن حد الاستواء . (آملی ٣٦)

باتفاق الفریقین ٤/٤٥

[ای] القائل بأصالة المهیة والقائل بأصالة الوجود. (آملی ٣٦)

المهیّة من حیث هی لیست الّاهی ٥/٤٥

اذ ، کما انّ الوجود غیر العدم ، والعدم غیر الوجود ، وهما غیر المهیّة ، کالبیاض ، وکلّ غیر لیس فی مرتبة ذات الغیر الآخر، فلیس البیاض فی مرتبة ذات الوجود والعدم. فکذلک الوجود والعدم لیسا فی مرتبة ذات البیاض . فالبیاض لیس موجوداً ولا معدوماً ، ای لیس شیٔ منهما عینه ولا جزءه. (سبزواری ١١)

ان الوجود لیس نفس المهیّة بحیث یکون حمله علی المهیّة اوّلیا ، مثل : الانسان انسان ، ولا جزء من المهیة حتی یکون ذاتیاً لها ، مثل الحیوان او الناطق بالنسبة الی الانسان؛ بل هو خارج عن المهیة ، عارض علیها .

فالمهیة ، من حیث هی ، ای فی مرتبة المعروضیة للوجود ، لیست الا نفسها؛ لا انها عین الوجود او العدم، ولا ان الوجود او العدم مأخوذ فی ذاتها علی نحو الجزئیة. (آملی ٣٦)

حيثية مكتسبة ۸/٤٥

[ان المهية] اذا كانت فى مرتبة ذاتها غير مستحقة للموجودية . فهى فى مرتبة ذاتها لاموجودة ولا معدومة ، فلامحالة يجب ان يكون استحقاق حمل الموجودية عليها من جهة اكتسابها شيئاً من الجاعل.

فالقائلون بأصالة الوجود يقولون: مايكتسبه من الجاعل هو الوجود، فهى تنصبغ بصبغ الوجود الذى هو صبغة الله، وبه تخرج المهية عن حد الاستواء وبه تستحق بالموجودية.

والقائلون بأصالة المهية يقولون : مايكتسبه من الجاعل هو المعبر عنه بالحيثية المكتسبة من الجاعل؛ فبتلك الحيثية المكتسبة تخرج عن حد الاستواء. فيسئل عنهم: ماهذه الحيثية المكتسبة؟ فان كان لها ما بازاء، أعنى امر متأصل، فهذا هو الذى يعبر عنه القائل بأصالة الوجود بالوجود، أى شئ اصيل له مابازاء فى الخارج، منشأ لخروج المهية به عن الاستواء، سواء سمى بالوجود أو بالحيثية المكتسبة. . .

وان لم يكن له ما بازاء، ولم يحصل من قبل انتساب المهية الى الجاعل شئ متأصل يعبر عنه بالحيثية المكتسبة ، بل حال المهية بعد الانتساب الى الجاعل كحالها قبلها فى انها هى هى من دون زيادة شئ عن ذاتها ، فيلزم ان تكون ، من حيث هى، مستحقة لحمل الموجود عليها. وهذا معنى الانقلاب. (آملى ۳۶–۳۷)

فما به التفاوت هو الوجود ۱۰/٤٥

فهو يكون اصيلا ، لاالمهيّة. وانما يكون نفس المهيّة وذاتها اصيلة ، لو كانت ذاتها التى لاعلاقة لها مع الوجود والعدم ، مصداقا لحمل الموجود ، مع قطع النظر عمّا به التفاوت. لانّ تلك الذات هى ذات المهيّة ، ونفسها المفروضة اصالتها. وهذا بديهى البطلان.

(سبزوارى ۱۱)

اشراقيّة ۱۱/٤٥

الاضافة الاشراقيّة هى اشراق نور الانوار، جلّ شأنه. واشراقه هو الوجود المنبسط، فكان هو اصيلا. وهذه الاضافة هى المرادة بحيثيّة فاعليّة الفاعل الداخلة فى مصداق الحكم،

بان الشیء الفلانی موجود ، عند المعتبرین من المشائین. (سبزواری۱۱)

هی الاشراق القائم بالذات و باعتبار انبساطه علی الماهیات صارت کالاضافة بین الشیئین. (هیدجی۹٥)

الاضافة الاشراقیة هی التی بها یتحقق طرف الاضافة ، فیکون الطرف متقوماً بها ، کاضافة النفس واشراقها الی الصور العلمیة المرتسمة ، حیث ان ارتسام تلک الصور فی صقع النفس نفس تلک الاضافة وهذا الاشراق، اذ . . بتوجه النفس تتحقق الصور، لاان التوجه واللحاظ یتعلق بالصور المتحققة ، وان شئت فقل : إن التوجه والمتوجَّه الیه شیء واحد، وانما التفاوت بالاعتبار...

والاضافة المقولیة هی التی متقومة بالطرفین، وتکون متعلقة بهما ، فبوجود المضاف الیه تتحقق الاضافة.

والاضافة الاشراقیة تتحقق بین العلة والمعلول، وهی اضافة اشراقیة باعتبار، ونفس المعلول باعتبار آخر، وهی الوجود المنبسط ونور الرب الذی اشرق به کل شیء، أی کل مهیة... وهو المراد من الحیثیة المکتسبة من الجاعل والمصحح لحمل الموجودیة علی المهیات. (آملی۳۷)

کالوجود الاعتباری ٤٥/۱۱

أی الوجود العامّ البدیهی الانتزاعی الذی یقال له الوجود الاثباتی یحمل علی الماهیات فی الذهن. (هیدجی۹٥)

لزم الانقلاب ٤٥/۱۲

أی انقلاب الممکن الی الواجب الذی نفس ذاته، بلاملاحظة حیثیة أخری واعتبار أمر آخر غیر ذاته ، مصداق لحمل مفهوم الوجود علیه ومستحق الحکم علیه بأنه موجود. (هیدجی ۹٥)

لان اصالتها محل النزاع ٤٥/۱٥

یعنی ان اطلاق لفظ « غیره » ، وان شمل کل العدم، وهو لیس مثار الکثرة ، اذلامیز

فيه . الّا ان المقام يقيّده بالمهيّة . وفى اللّفظ ايضاً قرينة عليها ، وهى تأنيث « اتت » .

(سبزواری۱۱)

واذا كان كذلك ۱۵/٤۵

أى ، كانت المهيّة مثار الكثرة. (سبزواری۱۲)

ولا كلمته ۱٦/٤۵

أى فعله. قال على عليه السلام: انما يقول لما أراد كونه كن فيكون، لابصوت يقرع ولا بنداء يسمع. إنما كلامه سبحانه فعله. (هيدجى۹۵)

المهيات بذواتها مختلفات ۱۸/٤۵

هذا الاختلاف المستند الى نفس الذات ، قد يكون فى تمام الذات، وقد يكون ببعض الذات.

وما يكون بتمام الذات قد يكون فى البسيط . وقد يكون فى المركب.

فالاول كاختلاف الاجناس العالية مثل الكم الجنسى مع الكيف الجنسى... والثانى كاختلاف فرد من الكم مع فرد من الكيف ، فالفرد من الكم مجنس بجنس الكم ومفصل بفصل المتصل مثلاً. والفرد من الكيف مجنس بجنس الكيف ومفصل بفصل المحسوس أو غيره من الفصول؛ فهذان الفردان مع كونهما مركبين مختلفان بتمام ذاتهما المركبة، والاشتراك بينهما ليس الا فى كونهما عرضاً، والعرضية ليست ذاتياً للاعراض، والا يكون العرض هو جنس الاجناس...

والاختلاف ببعض الذات . مثل اختلاف نوع من جنس مع نوع آخر من ذلك الجنس، كاختلاف الانسان والفرس، فانهما مشتركان فى المعنى الجنسى الذى هو بعض من ذاتهما ، ومختلفان فى معنى الفصلى الذى هو بعض آخر من ذاتهما. (آملى۳۸)

وتثير غبار الكثرة فى الوجود ۱۸/٤۵–۱۹

ولذا قال العرفاء الشامخون: «التوحيد اسقاط الاضافات». (سبزوارى ۱۲)

واذا لم يحصل وحدة لم يحصل الاتحاد ٤٥/٢٠

قد جعلنا مفاد البيت الاول عدم حصول الوحدة وعدم انعقاد الحمل فى مهيّات الموضوعات والمحمولات. وامّا مفاد البيت الثانى. فقولنا: «ولم يتمّ مسألة التوحيد» الىٰ آخر المطلب. (سبزوارى١٢)

المفاهيم ذاتيّها الاختلاف ٤٥/٢٢ـ٢٣

ليس بين مهية ومهية أخرى علاقة ارتباطية اذا قطع النظر عن وجوديهما. (هيدجى٩٥)

اين أحدهما من الآخر ٤٥/٢٣

عطف على قوله «الغيرية» وتفسير لها. أى يصحّح أن يقال: «اين أحدهما من الآخر؟». (هيدجى٩٥)

الهوهوية ٤٥/٢٣

العبارة «أين احدها من الآخر» تستعمل فى بيان اختلاف شئ مع شئ آخر، كما ان عبارة «الهوهوية» تستعمل فى مقام اتحادهما...

«لم يحصل الاتحاد الذى هو الهوهوية» يعنى... لم يحصل الاتحاد الذى هو المناط فى الحمل الشائع الصناعى، اذ الحمل لابد فيه من تغاير حتى يجعل احد المتغايرين موضوعاً والآخر محمولاً، ضرورة انه لو لم يكن تغاير واثنينية لايعقل الموضوع والحمل... ومن اتحاد حتى يحمل احدهما على الآخر، اذ حمل احد المتغايرين من جميع الوجوه على الآخر ممتنع.

فالتغاير فى الحمل الشائع فى الذات، بمعنى ان مهية الموضوع مغايرة لمهية المحمول، كالانسان ضاحك، او الحيوان ناطق... والاتحاد فى الوجود، حيث ان المحمول موجود بعين وجود الموضوع بمعنى ان وجوداً واحداً له مرتبتان؛ فهو، من حيث هو، يكون واحداً، والموضوع موجود به لكن بمرتبة منه، والمحمول موجود ايضاً به لكن بمرتبة اخرى...

هذا يتم لو كان الوجود اصيلاً لا اعتبارياً، اذ مع اعتباريته، لاجهة وحدة بين المتغايرين حقيقة. (آملى٣٩ـ٤١)

لایکون بین الواجبین المفروضین ۱/۴۶

حیث یقول المشکک: لم لایجوز ان یکون هناك واجبان متخالفان بتمام ذاتیهما البسیطتین،ویکون مفهوم الوجوب لازماً لهما ، محمولا صادقا علیهما ؟ فلایمکن دفعه بلزوم الترکیب مما به الاشتراك وما به الامتیاز،ولا بلزوم الاحتیاج فی تعیین کل منهما،الی امرزائد علی ذاته ، لانهما مشترکان فی حقیقة الوجود أو الوجوب ، بمعنی شدة الوجود وتأکّده. فلابد من امرمختص بکل واحد منهما . فیلزم ماذکر . اذ المفروض ان الوجود اعتباری، فلایمکن ان یکون ذات الواجب الّا المهیّة ، لان الشیء، إمّا المهیّة أو الوجود. وامر الاصالة فی الموجودیة یدور علیهما . واذابطل ان یکون ذات الواجب تعالیٰ هو الوجود لاعتباریته ، بقیت المهیة لاصالتها . والمهیة مثارالاختلاف،فلاغروان یکونا مهیتین بسیطتین ممتازتین بذاتیهما ، متعینین بذاتیهما ایضاً . ولیس وجودهما وجوبهما، الّا انّهما بذاتیهما ینتزع منهما مفهوم الوجود والوجوب ، بخلاف ما اذا کان الوجود اصیلا . وکان ذات الواجب تعالیٰ من الشیئین ، الوجود الحقیقی والنور الاقهر الابهر الغنی. فاذا فرض اثنین، وکان کل منهما وجوداً حقیقیا ، والوجود سنخ واحد ، لزم المحذورالمذکور قطعاً . ولایمکن کون الوجودین متخالفین بتمام ذاتیهما البسیطتین،لان مقابل سنخ الوجود هوالعدم ، ومقابل سنخ النورهوالظلمة . فاذا کان احدهما هوالوجود ، وهوبسیط،وهوطردالعدم ، ولاحیثیة اخریٰ فیه ، وکان الآخر بسیطا ومقابلا له ، کان عدما . وایضاً ، بعد ماثبت الاشتراك المعنوی فیه والسنخیّة ، وادعی جمع من المحققین بداهة الاشتراك ، کیف یتطرق احتمال الاختلاف بتمامی الذات البسیطة فی الموجود الحقیقی؟ (سبزواری۱۲–۱۳)

ولاتوحید الصفات ۳/۴۶

قد ادرجناه فی النفی الاول فی النظم ، لانّ صفاته عین ذاته. (سبزواری۱۳)

المحتملات فی باب الصفات ثلاثة .

الاول: کون صفاته تعالی مغایرة لذاتة وکل مع الآخر، مصداقاً ومفهوماً، إما مع قدم الصفات (قول الأشاعرة) ، وإما مع حدوثها (مذهب الکرامیة) .

الثانی: کون صفاته تعالی متحدة مع ذاته وکل مع الآخر، مفهوماً ومصداقاً...

الثالث، وهو مختار المحققین وعلیه أصحابنا الامامیة...، ان صفاته متحدة مصداقاً ومتغایرة مفهوماً...ولایخفی انه [ای اتحادها المصداقی] لایتم الا علی القول بأصالة الوجود. (آملی ٤٠-٤١)

توحید فعل الله ٤٦/٩

ان فعله تعالی، علی أصالة الوجود، شیٔ واحد، وهوالوجود الظلی المنبسط والنفس الرحمانی والحق المخلوق به، وهو واحد بالوحدة الحقة الحقیقیة الظلیة...

وأما علی أصالة المهیة، فالصوادر هی نفس المهیات بذواتها المتخالفة. (آملی ٤١)

أینما تولوا فثم وجه الله ٤٦/١٢

البقرة ٢/١١٥

وما أمرنا الا واحدة ٤٦/١٣

القمر ٥٣/٥٠

الوجود الذی یدور علیه الوحدة ٤٦/١٤

ان الوجود والوحدة متغایران مفهوماً ومتحدان مصداقاً. فبالنظر الی مفهومیهما، یدور کل مع الآخر، أی کل ما صدق علیه الوجود یصدق علیه الوحدة؛ وبالنظر الی مصداقهما، یکون احدهما عین الآخر.

فقوله «الوجود الذی یدور علیه الوحدة» ناظر الی تلازمهما المفهومی فی الصدق، وقوله «بل هو عینه» ناظر الی اتحادهما فی المصداق. (آملی ٤١-٤٢)

وهو الجهة النورانیة ٤٦/١٥

کما قال المتألهون: فی کل ممکن جهتان: جهة نورانیّة وهی الوجود، وجهة ظلمانیّة وهی المهیّة. (سبزواری ١٣)

ومشیته ورحمته وغیرها ٤٦/١٦

فی الحدیث: «ان الله خلق الاشیاء بالمشیة، والمشیة بنفسها». وفی الدعاء: «اللّهم انّی

أسئلك برحمتك التی وسعت کل شیٔ». وغیرها، کحیوته الساریة فی کل شیٔ، وجوده، واحسانه، وصنعه، وفیضه وغیرها. (سبزواری ۱۳)

اشتراك الوجود ۱/۴۷

اتّفق جمهور المحققین علی أن للوجود مفهوماً واحداً مشترکاً بین الوجودات. وخالفهم فیه أبوالحسن الأشعری وأبوالحسین البصری، وذهبا الی أن وجود کلّ شیٔ عین ماهیته، ولا اشتراك الا فی لفظ الوجود.

قال شارح المقاصد، إن القول بکون اشتراك الوجود لفظیاً بمعنی أن المفهوم من الوجود المضاف الی الانسان غیر مفهوم الوجود المضاف الی الفرس، ولا اشتراك بینهما فی مفهوم الکون مکابرة ومخالفة لبدیهة العقل. (هیدجی ۹۶)

هذه المسألة من امهات مسائل الحکمیّة ۲/۴۷

اذ علیها یدور علم التوحید، لانه اذا ثبت ان للوجود مفهوماً واحداً، وقد ثبت انّ له معنوناً بمقتضی اصالته، ثبت ان لاافراد له، یکون لها بینونة عزلة، فضلا عن ان یکون له انواع متباینة. لان الجنس والنوع من أقسام المهیة، لاالوجود. والافراد التی لها بینونة عزلة، فی ایّة طبیعة من الطبائع المتأصّلة، تتحقّق انما هی بلحوق عوارض متأصلة، واجانب وغرائب، هی ضمائم اصیلة. لکن معنون الوجود لاثانی له متاصلا، ولا باین عنه بینونة عزلة. وانما اجانبه وغرائبه العدم والمهیات. والعدم نفی محض. والمهیة اعتباریة، ولاشیئیة وجود لها. والمراتب التی قلنا بها للوجود، بینها السنخیة. ومابه الامتیاز فیها، عین ما به الاشتراك. فهی غیر مصادمة لوحدة الحقیقیة المشککّة، بل یؤکدها ویکشف عن سعتها ووفور جامعیتها، لانها وحدة حقة، وحق الوحدة. ونعم ماقیل بالفارسیة:

زلف آشفتهٔ او موجب جمعیت ماست   چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد

وایضاً

ازخلاف آمد عادت بطلب کام که من   کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

ثمّ انه، کما ان وحدة هذا المفهوم یکشف عن وحدة المعنون، فبینهما مطابقات

اخرىٰ ، فهنا البداهة وهناك النوروالظهور،وهنا العموم وهناك السعة والانبساط،وهنا اول الاوليّات فیالذهن وهناك اول الاوائل فیالخارج ، وغیرذلک . فهذا ، وان كان وجها من وجوه المعنون ، لكنّه كالذاتی له . ونسبته اليه كنسبة مفهومالانسان الى الانسانالحقيقی . (سبزواری ۱۳ـ۱۴)

اشتراك الوجود معنیً ۶/۴۷

فی مصداق الوجود احتمالات. (۱) ان يكون نفسه المهيّة وعينها مصداقاً له ، أی لم يكن وراء المهية شیء يصدق عليه الوجود ؛ وهذا مذهبالقائلين بأصالة المهيةواعتبارية الوجود، وان الوجود فی كل مهية عين تلك المهية ، وحينئذ فكل مهيّة موسومة باسمين ، اسم خاص مثلالانسان والفرس . . . واسم مشترك فیالجميع،وهوالوجود . . . وهذا مناسب معالقول بالاشتراك اللفظی . . .

(۲) ان يكون الوجود جزء المهية . وهذا الاحتمال يجمع معالاشتراك المعنوی بان يكون معنی واحد جزء للمهيات ، نظيرالحيوان الذی هو جزء من انواعه كالفرس والبقر ونحوهما ، ومعالاشتراك اللفظی بان يكون ماهو الموسوم بالوجود الذی هو جزء من كلّ مهية مغايراً بحسب الذات فی كل مهية مع ماهو جزء منمهية اخری . . .

(۳) ان يكون ماهو مصداق الوجود امراً زائداً علی المهية ، لاعينها ولاجزء منها ، ويكون فی كل مهية امراً مختصّاً بتلك المهية بحيث يكون الوجود الزائد علی مهية الانسان مغايراً مصداقاً معالوجود الزائد علی مهية الفرس . . . فهذا يساوق الاشتراك اللفظی .

(۴) ان يكون مصداق الوجود شيئاً واحداً ، وامراً فارداً ، زائداً علی الجميع ، وهذا هوالقول بالاشتراك المعنوی . (آملی ۴۴)

صلوح المقسم ۷/۴۷

أی كونه قابلاً للقسمة . ف«المقسم» مصدرميمی . (هيدجی ۹۶)

نقيض الواحد واحد ۱۱/۴۷

معناه أنّه لايمكن أن يكون أحد طرفی التناقض مفهوماً واحداً والطرف الآخر

مفهومات متعددة، كل منها نقيض للطرف الأول، لامكان خلوّ الموضوع عنها بأن يكون واحد آخر من تلك المفهومات. ولما كان مفهوم العدم واحداً، فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد، لما كان نقيضين ضرورة ارتفاعها عن الوجود بمعنى آخر. واللازم باطل قطعاً. (هيدجى ٩٦)

والّالزال ١٥/٤٧

ضرورة انّه على تقدير عدم الاشتراك اما نفس الخصوصية أو مختص بها ذاتيا كان ام عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها. امّا على الاول فلان التردد فى الخصوصيات يكون عين التردد فى الوجودات التى هى اعيان تلك الخصوصيات واما على الثانى فلان التردد فى شىء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا الىٰ آخر ماقاله فى الشوارق. (هيدجى ٩٧)

ولايرتفع الاعتقاد بانّه موجود ٢٠/٤٧

لانّ الأثر، اذا كان موجوداً، كان المؤثر موجوداً، لامحالة. فالحرارة، اذا كانت فى الماء موجودة، كانت علتها موجودة البتة. ولايبدل الاعتقاد بوجود العلة بالتردد فى خصوصياتها، من النار والشمس والحركة. (سبزوارى ١٤)

سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم الآية ٣/٤٨

الأحقاف ٢٢/٤١

فى كتابه التكوينى ٧/٤٨

كتاب الله تعالى تدوينى، هو مابين الدفتين؛ وتكوينى، وهو آفاقى وانفسى. والآفاقى كتاب المحو والاثبات، والكتاب المبين، وامّ الكتاب ـ «يمحو الله مايشاء ويثبت، وعنده امّ الكتاب» «ولارطب ولايابس الّا فى كتاب مبين». والانفسى، علّيينىّ وسجّينى ـ «ان كتاب الابرار لفى علّيّين، وانّ كتاب الفجّار لفى سجّين». (سبزوارى ١٤)

موافقة الوجود الكتبى واللفظى ٨/٤٨

أى موافقة كل منها لكل من الوجود الذهنى والعينى. (هيدجى ٩٧)

والحال ان السنخيّة ۱۲/٤۸

كيف لا ؟ وعلّة الوجُود وجُود ، وعلّة العدم عدم ، وعلّة المهيّة مهيّة . (سبزوارى ١٤)

هذا مبنى على كون الجاعلية والمجعولية فى الوجودات ، و كون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بنفسها ، كاملة ناقصة ، واجبة ممكنة ، غنية محتاجة ، شديدة ضعيفة ، متقدمة متأخرة — كل ذلك بنفسها ، كما هو مذهب الحق .

أما بناءً على كون الجاعلية والمجعولية بين الماهيات، على ما استقرّ عليه رأى المتكلمين، أو بين الوجودات ، وتكون هى حقائق متخالفة ، كما ذهب اليه أتباع المشائين ، فلابد من المخالفة الذاتية بين العلة والمعلول . (هيدجى ۹۷)

من شرائط العلية والمعلولية ۱۲/٤۸—۱۳

وإلا لكانت نسبة المعلول الى العلة والى غيرها على السواء . (هيدجى۹۷)

بعض مصاديقة ۱٤/٤۸—۱٥

هو وجود الواجب . (هيدجى۹۷)

عدّة ومدّة وشدّة ۱٥/٤۸

تفصيل لمطلق اللانهاية ، سواء كانت اللانهاية الفوقية أو التحتية ، لكن على سبيل التوزيع ، بان يكون العدّة والمدّة للتحتية ، والشدة للفوقية .

فاللانهاية المدّية ، كالعقول الكلية .

والعدية ، كصورها العلميّة ، وكالفلك عند الحكماء ، فعدّة فعليّاته وآثاره غير متناهية ، بل عدّة افراد كل نوع غير متناهية تعاقبيّة ، وكالنفوس الناطقة ، كما قال الحكماء فى منطقياتهم : ان الكلىّ الغير المتناهى الافراد ، المجتمعة فى الوجود ، كالنفس الناطقة . فالنفوس الناطقة المفارقة ، لها مجموعات غير متناهية ، وكل مجموع منها غير متناه ، اذ فى كل وقت ، لها مجموع غير متناه ، غير المجموع الذى قبله ، اذ بانضمام مجموع متناه من النفوس المفارقة عن الابدان الى المجموع الاول الغير المتناهى ، يحصل مجموع آخر غير متناه .

واما اللانهاية الشدّيـّة . فعدم نهاية شدة نورية نورالانوار – بهرنوره وقدرته –

ولك ان تعتبرالتفصيل فيما لايتناهى الواقع فيماتحت. فاللانهاية العدّيـّة والمدّيـّة فيه ظاهر. وامـّا الشـّدّيـّة ، فلانـّه للمجموعات الغيرالمتناهية من النفوس الناطقة المفارقة التى مضت انوار غير متناهية ،لانهـا الانوارالاسفهبديـّة التى هى مطالع الاشعـّة العقليـّة ،ممـّا فوقها . ومن كلّ على كلّ منها ، اذ لاحجاب فى المفارقات. فيحصل من ترامبها فى عالم الملكوت شدّة نوريـّة غيرمتناهيـّة . ثمّ العقل الكلـّى جامع لجميع تلك الانوار. بمصداق واحد بسيط . فهو اشدّ نوريـّة منها ، لانّ النـّورالقاهرفوق الانوار المدبـّرة . ونورالانوار – جلّ جلاله – فوق الانوار القاهرة والمدبـّرة . فهو فوق مالايتناهى شدّة ايضاً ،بمـا لايتناهى شدّة.

واذاعرفت اقسام اللانهاية ومواردها ،فلكلّ ممالايتناهى فى الموضعين ، ثلثة اقسام. فاضرب الثلثة فى الثلثة. واستخرج الامثلة ، الصحيح وغيره(1). والصحيح منها ستـّة، لانّ اللانهاية العدديـّة فيما فوق مع الثلث فيماتحت ، ايضاً صحيحة. اذ فى العلم التفصيلى ، جاءت الكثرة كم شئت ، والاسماء الحُسنىٰ ولوازمها من الاعيان الثـّابتة ، غيرمتناهية. بل قال المشاؤن: النشأة العلميـّة فسيحة جدّاً . وقال انكسيمانس: الصور عندالواجب بالذّات غير متناهية. (سبزوارى ١٤– ١٥)

قوله: « عدة ومدة » قيد وتميز لما أضيف اليه« فوق» .

وقوله: « شدة » تميز للمجرور بباء فى قوله: « بمالايتناهى ».

والمعنى : فوق مالايتناهى عدة ومدة بمالايتناهى شدة ، اذ لو كانت الثلاثة قيوداً للمضاف اليه ، لزم فساد المعنى ، لأن مالايتناهى عدة ومدة وشدة لايكون فوقه شئ. وكذا يفسد المعنى ، لوكانت الثلاثة قيوداً للمجرور ، لأنه اذا كان الفوقية بمالايتناهى فى العدة والمدة والشدة ، لاتكون تحته أيضاً مالايتناهى .

فكان الأولى ان يقول: « فوق مالايتناهى عدة ومدة بمالايتناهى شدة» ، أو يقول:

١- از اينجا ببعد در حاشيهٔ شرح منظومه چاپ ناصرى وجود ندارد.

« فوق مالایتناهی بمالایتناهی شدة » بدون ذکر العدة والمدة.

وما لایتناهی مدة: کالعقول الکلیة. ومالایتناهی عدة کصورها العلمیة وکالنفوس الناطقة عندالحکماء. ومالایتناهی شدة: کنوریّة نورالأنوار. (هیدجی ۹۷–۹۸)

وغیره ۱۵/۴۸

هو وجود الممکنات. (هیدجی ۹۸)

لا أصلاً وشیئاً ۱۶/۴۸

المراد بـ« الشیء » هنا: ماهو مصطلح المتکلمین، أعنی المقرّرالثابت فی‌الخارج منفکاً عن‌الوجود. وأما« الشیء » اللغوی، وهومایصحّ ان یعلم ویخبرعنه، فیعمّ المعدومات والممتنعات. (هیدجی ۹۸)

ومثله القول بالصفات ۲۱/۴۸–۲۲

حاصله: انا اذا قلنا انه تعالی موجود أو واحد أو عالم... فلایخلو (۱) إما ان نفهم من موجود الذی یطلق علیه معنی الموجود عند اطلاقه علی زید فی قولنا: زید موجود، والسماء موجود والشجرموجوُد، وغیر ذلک؛ واما (۲) ان نفهم منه نقیض مانفهم منه عند اطلاقه علی زید والسماء والارض؛ واما (۳) ان لانفهم منه شیئاً...

فعلی‌الاول، فقد جاء الاشتراک... وعلی الثانی یلزم ان نطلق المعدوم علیه تعالی عن ذلک علواً کبیراً؛ وعلی‌الثالث یلزم تعطیل عقولنا عن‌ادراک معانی اسمائه‌وصفاته. والخصم یلتزم بالثالث ویقول بالتعطیل. (آملی ۴۹–۵۰)

من باب اشتباه المفهوم بالمصداق ۱/۴۹–۲

یعنی انّهم، لما سمعوا انّ الوجود مشترک فیه، ظنّوا انّ هنا حقیقة منبسطة علی الوجود الخارجی. ولم یفهموا انّ الکلّی الطبیعی الموجود فی الخارج موجود بعین وجود الشخص. فکیف مفهوم الوجود الذی لاموقع له الّا الذّهن؟ ولم یعلموا انّ فی جمیع الموارد للاشتراک المعنوی، المفهوم هو المشترک فیه، والمصادیق هی المشترکات[1]. (سبزواری ۱۵–۱۶)

۱- در حاشیهٔ شرح منظومه چاپ ناصری وجود ندارد.

زيادة الوجود على المهية ١/٥٠

أى مغايرته لها بمعنى أنه ليس نفسها ولاجزئها . فإن المغايرة ، وان كانت شاملة للجزئية أيضاً ، إلا أن المراد هنا المغايرة الخاصّة نظراً الى الأدلة التى ذكروها .

لايخفى أن العينية أخصّ من الاشتراك اللفظى لاحتمال الاشتراك بأن يكون الوجود فى كل ماهية أمراً زائداً عليها مختصاً بها، لا نفسها. ونفى الأعم يستلزم نفى الأخصّ، فلم تكن حاجة الى بحث على حدة، إلا أن يقصد نفى العينية وابطالها صريحاً . (هيدجى ٩٨-٩٩)

عينيته لها ذهناً ٢/٥٠

اعلم ان عينية الوجود للمهية خارجاً هى المتفق عليها بين الكل . . . لم يقل احد بزيادة الوجود على المهية خارجاً، بمعنى ان يكون فى الخارج وجود عارض ومهية معروضة. ويكون عروض فى الخارج. انما الخلاف فى الزيادة فى الذهن .

فالمخالف يزعم ان المتصور من المهية بعينه هو المتصور من الوجود؛ فالوجود عين المهية ذهناً كما انه عينها خارجاً . (آملى ٥١)

بل ولا فى حاقّ الذّهن ٤/٥٠

فان مهيّة البياض مثلاً ،الّتى جردها العقل عن مفهوم الوجود والعدم وجميع العوارض، متحدة مع وجودها ، لان وجودها مابه يشار اليها ، اشارة عقليّة . ومفهوم الوجود الذى جعله العقل منفصلا عنها ، ليس وجوداً لها ، اذ وجود الشئ كونه وتحققه . لاغير .

ومن هنا قال الحكيم القدّوسى المحقق الطوسى - قدّس سرّه - « ان زيادته فى التصور» ،ولم يقل « زيادته فى الذهن» . وقلنا: « تصوّرا » للاشارة الى انّهما واحد فى الذهن ايضاً. الّا ان لحاظ البياضيّة مثلاً ، غير لحاظ الموجوديّة فى البياض .

ثمّ ان من الفروعات الشامخة لهذه المسألة . ارجاع الامكان والنقائص والكثرة ونحوها ، الى شيئية المهيّة. فهى جنّة و وقاية للوجود عن هذه. بل العدل يدور عليها ، اذ العطيّات بقدر القابليّات - « انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها » . فلايسوغ للعقل

اهمال شيئية المهيّة رأساً. ولها برزات فى النشات العلميّة تبعا. (سبزوارى ١٦)

من شأنه أن يلاحظها ٥٠/٥-٦

ملاحظتها، وإن كانت نحو وجود لها، إلا أن الملاحظة غير ملاحظة الملاحظة. فالعقل يلاحظ الماهية، ولا يلاحظ تلك الملاحظة. (هيدجى ٩٩)

الحمل الشائع الصناعى ٨/٥٠

[هو الحمل] المعتبر فيه اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً وتغايرهما مفهوماً ومهيّةً، مثل «زيد انسان». (آملى ٧٧)

وكذا التخلية ٩/٥٠

فانّها بالاولى تخلية، لكنّها بالشائع تحلية. والتجريد بالاولى تجريد، وبالشائع تخليط. وهذا من عموم سراية نورالوجود. فكلمّا خلّيت المهيّة عنه، وجدتها محفوفة به. نعم، اذا نفذ نورالوجود الى المقابل، فكيف يخلى ويغادر القابل؟ (سبزوارى ١٦)

ان التخلية بالحمل الاولى تخلية، لكنها بالحمل الشائع الصناعى تحلية بالوجود، اذ لحاظ الشئ معرى عن الوجود نحو وجود له كذلك، ضرورة ان الحكم عليه بالتخلية يتوقف على تصوره، وتصوره هو تحليته بالوجود، فتخليته بالخاء المعجمة انما هو بتحليته بالحاء المهملة....

وكذا الكلام فى التجريد، فان تجريد الشئ عن شئ يتوقف على لحاظه مجرداً، ولحاظه كذلك هو تخليطه. (آملى ٥٢)

يكفيه نفس شيئية المهية ١٠/٥٠

أى لا من حيث هى موجودة ولا من حيث هى معدومة.

اعلم ان الوجود مقدم على الماهية بحسب الواقع، لأنه الأصل فى أن يكون حقيقة صادرة عن المبدأ. والماهية متقدمة على الوجود بحسب الذهن، لأنها الأصل فى الأحكام الذهنية، ولأن ظرف اتصال الماهية بالوجود هو الذهن. والموصوف من حيث انه موصوف مقدم على الصفة. (هيدجى ٩٩-١٠٠)

أی یکفی فی العروض الذهنی ملاحظة المهیّة من حیث هی هی، لا من حیث هی موجودة، ولا من حیث هی معدومة. وملاحظتها من حیث هی هی، وان کانت وجودها الذهنی، الا انها وجود ذهنی بهذه الملاحظة، والملحوظ، اعنی ذات الملحوظ بهذا اللحاظ هو المهیّة من حیث هی هی، وهو المحکوم علیه بکونه معروضاً للوجود وموصوفاً به. (آملی ٥٣)

مایقرن بقولنا «لأنّه» ١٧/٥٠

إشارة الی أن الوسط هو الذی یفید لمیّة اللزوم، أی به یقوم البرهان علی اثبات ذلک المحمول لموضوعه. (هیدجی ١٠٠)

اذا قیل [مثلاً]: لم یکون العالم حادثاً؟ یجاب بقولک: «لأنه» متغیر. فالتغیر الذی هو الحد الوسط فی القیاس، قارن قول المجیب «لأنه»، وهو العلة للعلم بثبوت الحدوث للعالم، کما انه علة لحدوثه واقعاً ایضاً. (آملی ٥٤)

التنکیر للنوعیة ٢٠/٥٠

یعنی انفکاک المهیة عن الوجود نوع خاص من الانفکاک، وهو الانفکاک... بملاحظة المهیة من حیث هی هی بلاملاحظة شیء من الوجودین معها. (آملی ٥٤)

غیر المغفول غیر المغفول ٢٢/٥٠

الذی لایکون مغفولاً، وهو المهیة فی فرض تعقل مهیة المثلث، مغایر للذی یکون مغفولاً، وهو الوجود فی الفرض المذکور. (آملی ٥٤)

لأنه معنی واحد ٢/٥١

لما ثبت... أن مفهومه واحد مشترک فیه جمیع الأشیاء. (هیدجی ١٠٠)

حملاً أولیاً ٢/٥١-٣

وهو حمل شیء علی شیء متحدین فی المفهوم. (هیدجی ١٠٠)

علی هذا التقریر ٣/٥١-٤

أی من کون اللازم اتحاد الماهیات فی مفهوم الوجود وکون حمل الوجود علیها وحمل

بعضها على بعض حملاً أوّلياً ، لايمكن للخصم الالتزام به والامتناع من بطلانه، متمسّكاً بما ذهب اليه جماعة من الصوفية من وحدة الوجود . (هيدجى ۱۰۰)

وحدة الوجود ۵۱/۴ـ۵

أى وجود الماهيات ، بل الموجود أيضاً . (هيدجى ۱۰۱)

لزوم التسلسل ۵۱/۶

اذ الجزء الآخَر من المهية المركبة من الوجود وغير الوجود لامحالة يكون من المهيات، اذ هو، بحسب التصور، إما الوجود، وإما العدم، وإما المهية . لكن ليس هو الوجود. . . ولا العدم، ولا المهية المعدومة لما عرفت من لزوم تقوم الموجود بالمعدوم. فينحصر بان يكون مهية موجودة . واذا كان جزءها الآخر هو مهيّة موجودة ، فيكون الوجود جزء من هذا الجزء الذى هو مهيّة موجودة [« فيلزم ان يكون الوجود على هذا التقدير جزء للجزء. »] (آملى ۵۷)

جزء للجزء ۵۱/۸

واحتمال العينيّة للجزء ، تخصيص فى الاحكام العقليّة ، مع انّ الكلام على تقدير الجزئيّة. (سبزوارى ۱۶)

ذاتياتها الاولية والثانوية ۵۱/۱۰

الذاتيات الاولية كالحيوان والناطق بالنسبة الى الانسان ، والثانوية كالجسم والنامى والحساس بالنسبة اليه ايضاً. (آملى ۵۷)

ظاهر ۵۱/۱۱

لانّ اجزاء الخارجيّة، مواد وصور. وتركيب المادّة والصّورة، انضمامى . فوجوداتها متغايرة بالحاليّة والمحليّة والعليّة والمعلوليّة ، لانّ للصّورة علّية ما للمادّة . (سبزوارى ۱۶)

المركب: إما مركب خارجى مركب من المادة والصورة فى الخارج كالجسم، وإما بسيط فى الخارج ومركب من الاجزاء التحليلية كالاعراض مثل السواد والبياض .

ثمّ المركب الخارجي التركيب من اجزائه الخارجية ، إما اتحادى على مايقول به صدرالمتألهين ، وإما انضمامى ، وعليه المصنف . . . وعلى كلا التقديرين يكون جزئه المادى مأخذاً لجنسه ، وجزئه الصورى مأخذاً لفصله . . .

وفرض جزئية الوجود للمهيّة لايخلو من انّه إما يكون جزء خارجياً لها ، وإما يكون جزء عقلياً لها .

فعلى الاولى ، فلزوم التسلسل فى تلك الاجزاء الخارجية ظاهرضرورة ترتب تلك الأجزاء فى الوجود ، حيث ان الجزء متقدم على الكل المركب منه ومن غيره ، وجزء الجزء متقدم على الجزء وهكذا . ولكن هذا الفرض ـ أى كون الوجود جزء خارجياً محال عند من يرى الوجود من المعقولات الثانية . (آملى ٥٨ــ٥٩)

ان كانت أجزاء عقلية ٥١/١١ــ١٢

ان الأجزاء العقلية ، وإن كانت متحدة فى الوجود ، لكنها فى حدّ ذواتها متمايزة ؛ ضرورة كونها منحصرة فيما به الاشتراك وما به الامتياز . وهاتان صفتان ثابتتان لها فى نفس الأمر ، لابمجرد تعمل العقل وتحليله . ومعنى كونها تحليلية أنه لايجب كونها متمايزة فى الوجود الخارجى ، لا أن كونها أجزاء إنما هوبتعمل العقل وتحليله نحو الأجزاء المفروضة فى المقادير . (هيدجى ١٠١)

فعلى فرض كون الوجود جزء عقلياً ـ على مذهب سيد المدققين من تقدم أجزاء المهية عليها بالأحقّية بناء على أصالة المهيّة ، فيلزم التسلسل أيضاً فى تلك الأجزاء المرتبة فى مقام ذواتها بحسب الواقع ونفس الأمر ، وإن كانت الجميع موجودة بوجود واحد . (آملى ٥٩)

فهى متمايزة بحسب نفس الأمر ٥١/١٢ــ١٣

لأن كل واحد منها غير الآخر بالذات ، مع أنها متمايزة بحسب الوصف ، لأن بعضها مشترك وبعضها مختصّ . وهذا التمايز الوصفى لازم للذاتى لاستحالة الترجيح بلامرجح . فحصل الترتيب الذى هو شرط فى التسلسل . (هيدجى ١٠١)

وهذا ملاك سبقها بالتجوهر ۱۳/٥١

فان مهية الجنس والفصل سابقة فی نفس تشيئ مهيتها على نفس تشيئ مهيةالنوع، مع قطع النظر عن وجودها ، بحيث ، لو جاز تقررالمهيّات منفكّة عن وجودها ، لكان لتينك المهيتين تقدم على المهية النوعية. ومن هذا القبيل، تقدم المهيّة على لازمها.

وبالجملة ، الاجزاء العقليّة ، موجودات متمايزة ، بحسب تجوهرذواتها،ومفاهيمها حقائق متخالفة ، بعلاوة انّ ما به الاشتراك غيرما به الامتياز فی شيئيات المهيّات . فعلى اصالة المهيّة ، هی امور متمايزة متكثرة لا الى نهاية حينئذ ، بخلاف ما اذا كان الوجود اصيلا، فانها تكون اموراً اعتباريّة، تنقطع بانقطاع اعتبارالعقل. ولذا تشبّثنا بلزوم التسلسل فی المركّبات الخارجيّة. (سبزواری ۱٦-۱۷)

أی التمايز بحسب نفس الأمر مناط سبقها بالتجوهر.

والسبق بالتجوهريقال له السبق بالماهية. وهو تقدم علل القوام على المعلول فی نفس شيئية الماهية وجوهرالذات ، كتقدم الجنس والفصل على النوع ، والماهية على لازمها؛ فی مقابل السبق بالطبع وهوالسبق بحسب الوجود، فإن الواحد ، اذا اعتبر فيه الوجود ، فعلّة ناقصة للأثنين الموجود. وان اعتبر مفهومه بالنسبة الى مفهومه ، فتقدم عليه بالتجوهر. (هيدجی۱۰۲)

على قول القائلين باصالة المهية ۱۳/٥١

على اصالة الوجود واعتبارية المهيّة ، لاامتياز للأجزاء العقليّة بحسب الواقع . . . فلايجری براهين ابطال التسلسل فی اجزاء العقلية لعدم امتيازها بالوجود الخارجی وليست ممتازة بحسب ذواتها فی نفس الامروالواقع ايضاً. فحينئذ يجب تتميم البرهان فی ابطال جزئية الوجود للمهية ، اذا كان جزء عقلياً ، بالتشبث بغيرالتسلسل.[فيقول]:

برهان ابطال التسلسل، وان لم يجر فی المهيّة الّتی من البسائط الخارجية ، ولايمكن ابطال جزئيّة الوجُود لها جزء عقليّاً . . . وأما بالنسبة الى المهيّة الّتی من المركبات الخارجية كمهيّة الجسم ، فيجری برهان بطلان التسلسل. وذلك لان الاجزاء

العقلية فى المركبات الخارجية تؤخذ من أجزائها الخارجية. . . والتفاوت بينها بالاعتبار. فحينئذ، لوكان الوجود جزء عقلياً لها، وكانت الاجزاء العقلية بازاء الاجزاء الخارجية، يلزم من ترتّب الاجزاء العقلية الغير المتناهية تحقّق التسلسل فى الاجزاء الخارجية ايضاً. بحكم العينية وكون التفاوت بينهما بالاعتبار. (آملى ٥٨-٦٠)

على قول القائلين ١٣/٥١

يعنى امتياز الأجزاء بحسب تجوهر ذواتها فى نفس الأمر وكثرتها لا الى نهاية إنما يصح اذا كانت الماهية أصلاً، بخلاف ما اذا كانت اعتبارية. فيكون حينئذ امتيازها وكثرتها بصرف الفرض والاعتبار. فلابد حينئذ فى لزوم التسلسل من بيان آخر حسب مانبّه عليه فى الحاشية. (هيدجى ١٠٢)

البسائط الخارجية ١٤/٥١

كالعقل والنفس والأعراض. (هيدجى ١٠٢)

فهى عين المواد والصور ١٥/٥١

أى الأجزاء العقلية عين المواد والصور الخارجية. (هيدجى ١٠٢)

والتفاوت بالاعتبار ١٥/٥١

الفرق بين الجنس و بين المادة، وكذا بين الفصل وبين الصورة، يكون بالاعتبار. فالجزء الاعم من الشئ، اذا اخذ مع اللابشرطية، يكون جنساً، واذا اخذ مع اعتبار بشرط لا، يكون مادة؛ والجزء المختص المادى للشئ مع اعتباره لابشرط فصل، ومع اعتباره بشرط لاصورة. (آملى ٥٨)

لزوم التسلسل فى موضع مايكفى ١٦/٥١

«فى موضع ما» هومورد المركب الخارجى.

يعنى اذا كان الوجود جزء عقلياً للمهية، يلزم المحذور فى مهية المركب الخارجى، وهوكاف فى تحقق طبيعة المحذور، وان لم يلزم فى جميع أفراد مايكون الوجود جزء منها.

هذا على مذاق المصنف. واجاب[اللاهيجى] فى الشوارق بلزوم التسلسل فى تلك الاجزاء ولو فى البسائط الخارجية. (آملى ٦٠)

وفى تحقيق الطبيعة ١٧/٥١

لانّ تحقّقها بتحقق فرد ما، وانتفائها بانتفاء جميع الافراد. (سبزوارى١٧)

الفرد من الوجود ١٨/٥١

المسمى بالوجود الخاصّ الذى حيثية ذاته حيثية الإباء عن العدم. (هيدجى١٠٢)

بحيث تكون الاضافة داخلة ١٩/٥١

كالحيوان المضاف الى الناطق. والفرد هو الحيوان المنضمّ الى الناطق، أى المضاف والمضاف اليه معاً.

سيجئ أن المعيار فى كون شئ فرداً أن يترتب عليه آثار الطبيعة المندرج هو فيها. والمفهوم الذهنى ليس كذلك. (هيدجى١٠٢)

والمطلق ويعنون ٥١ــ١/٥٢

ومنه قول المولوى:

ما عدمهائيم وهستيها نما   تو وجود مطلق و هستى ما

(سبزوارى ١٧)

كل منها مغاير للمهيّة ٣/٥٢

اشارة الى انّ المراد من الزيادة فى الافراد، المغايرة، لان الوجود الحقيقى سنخ، والمهية سنخ آخر. كيف، وهو حيثيّة الاباء عن العدم وهى حيثيّة عدم الاباء عنه؟ وليس المراد هنا العروض. أو، لما كان وجه الشئ هو الشئ بوجه، ووصفنا الوجود العنوانى باحكام الوجود المعنونى، اذ كان العنوان آلة لحاظ المعنون، جاز وصف المعنون ببعض احكام العنوان. (سبزوارى ١٧)

أفراده ٤/٥٢

المسماة بالوجودات الخاصّة المتماثلة عند قوم من الأولين، والمتخالفة عندالمشائين. (هيدجى۱۰۲)

الفيض المقدس ٤/٥٢

المعبّر عنه بوجه الله فى قوله تعالى: «أينما تولّوا فثمّ وجه‌الله». وهو المراد بالفرد العامّ. (هيدجى۱۰۳)

أنحاء الوجودات‌الخاصّة ٥/٥٢

المتماثلة عند قوم من الأولين، والمتخالفة عند المشائين. وكل واحد منها هو المراد من‌الفرد الخاص، لاالحصة من المفهوم، كما أشار اليه بقوله: «التى بها يطرد الأعدام.» (هيدجى۱۰۳)

ليسا ذاتيين له ٦/٥٢

انما لايكون مفهوم الوجود وحصصه ذاتيين لأفراده لان أفراد الوجود وحقيقته بسيطة، لاتركيب فيها... فلوكان المفهوم أو الحصّة ذاتياً لأفراده بمعنى ماليس بخارج عن حقيقته، لكان المفهوم أو الحصّة ما به‌الاشتراك فمابين تلك‌الأفراد. فيكون لها مابه الامتياز الذى به يمتاز كل منها عن الآخر. فيلزم التركيب. (آملى٦۱)

انما الذاتى هوالمفهوم العام للحصص ٦/٥٢ـ٧

ذلك لان الفرق بين المفهوم والحصص هو ان الحصة مركبة من نفس المفهوم المضافة الى المهية بحيث تكون الاضافة كالمعنى الحرفى داخلة والمضاف اليه خارجاً، ويكون المفهوم جزء منها. فيصير ذاتياً لها بمعنى ماليس بخارج عن حقيقتها. (آملى٦۱)

فمفهوم‌الوجود داخل فى حصصه، وهما خارجان عن‌الوجودات الخاصّة. والوجود الخاص عين الذات فى الواجب، وخارج زائد فيما سواه. (هيدجى ۱۰۳)

يقولون بالعينية ٧/٥٢

يقولون بالعينية. . . بمعنى أنه ليس هيهنـا وجود عام ولاحصة ولافرد غير المهية ، فيكون شيئاً واحداً يعبر عنه تارة بالمهية واخرى بالوجود. (آملى٦١—٦٢)

أى ليس هيهنا وجود ٧/٥٢

أى ، لايقولون: هيهنا وجود، ومع ذلك اتحد مع المهيّة ، لانه اتحاد الاثنين. وهو باطل. بل كما نقول: الواجب تعالىٰ مهيّته وجود، اى ليس له مهيّة سوى الوجود الحقيقى البحت، كذلك يقولون: وجود الممكن مهيته، أى ليس له وجود سوى مهيته (سبزوارى١٧)

المطابق ٢/٥٣

— بفتح الباء — كما ان القول بالمطابق — بالكسر— يوصف بالصدق، والمطابقة من الطرفين. (سبزوارى ١٧)

اذا اخبرتَ عن قيام زيد بقولك : زيد قائم ، وكان فى الواقع ايضاً قائماً، يكون قولك «زيد قائم» مطابِقاً للواقع. وحيث كانت المطابقة من باب المفاعلة، كان الواقع ايضاً مطابَقاً لهذا القول. . .

فالقول، من حيث انه مطابِق، يكون صدقاً ، وهو من حيث انه مطابَق، يكون حقاً. فالصدق والحق كلاهما صفتان للقول لكن باعتبارين. (آملى٦٢)

لكنّا اذا قلنا انّه حقّ ٥/٥٣

لمّا كان عدم تطرق البطلان هوالدّوام ، والدوام اعم من الوجوب الذاتى ، كما فى العقل الكلى ، بل كما فى الفلك ، عندالحكماء ، اشار الى معنى آخر للحق، وهو الواجب بالذات الذى اليه ينتهى كل واجب بالغير، وكل شئ ماخلاه باطل، وهى المهيّات التى ليس الوجود عينا لها ولاجزء ، وانما هو وديعة فيها .

وما الروح والجثمان الّا وديعة ولابدّ يوماً ان تردّ الودائع

والوجود من صقع الحق تعالىٰ. (سبزوارى ١٧—١٨)

وجود كل باطل ٦/٥٣

قال الغزالی فی الاحياء: كل ما لا قوام له بنفسه وانما قوامه بغيره، فهو باعتبارنفسه باطل. وانما حقّيته وحقيقته بغيره، لا بنفسه. (آملی٦٣)

مهيّته انيّته ٧/٥٣

لمّا كان الشیء المتحقق: اما وجوداً واما مهية، وسنخ المهيّة لايليق بجنابه، لانها بذاتها ليست موجودة، بل بالوجود موجودة. فبقى ان يكون حقيقته الوجود الذى هو موجود بذاته؛ لابوجودآخر.

وقول بعضهم: انّ له مهيّة مجهولة الكنه ملزومة لوجوده. فيه تهويل وايهام؛ لنظنّ ان له وجها. ولاوجه له: لان مراده من مجهولية الكنه، انه لايمكننا تعيين تلك المهيّة بالملكيّة أو الفلكيّة أو الانسانيّة، أو غيرها. لكنّا نعلم انّها من سنخ المهيّات المخالفة للوجود. اذ الكلام فيها. فلا يمكن ان يكون ذاته أو جزء ذاته. ولا تكون الّا قابلة للوجود، لافاعلة له. ولوكانت من سنخ الوجود، لم تكن مهيّة، اردنا سلبها عنه تعالى[١]، بل لزم الخلف أو المطلوب. (سبزواری١٨)

بمعنى أنه لا ماهية له سوى الوجود الخاصّ المجرد عن مقارنة الماهية، بخلاف الممكن كالانسان، مثلاً، فإن له ماهية وهى الحيوان الناطق. و وجوداً وهو كونه فى الأعيان. (هيدجی١٠٣)

بحث الوجود الذى هوعين الوحدة الحقة ٩/٥٣

انك اذا قلت: «انسان واحد»... تثبت معنى الواحد للانسان وتحمله عليه. فمعنى الانسان هوالمهية التى بعروض الوحدة عليها تصير واحدة... ومن حيث نفسها لاواحدة ولامتعددة... وهذا الذى هوبنفسه‌واحدوبعروضه‌على‌المهية تصيرالمهيةواحدةهوالوجود...

فالوجود والوحدة مفهومان متغايران فى عالم المفهومية، ولكنها متحدان مصداقا، بمعنى ان ماهو مصداق الوجود مصداق للوحدة، وبالعكس.

فالمهية واحدة بالوجود ، والوجود واحد بنفسه. فيصح اسناد الوحدة الى المهية ، كما تقول: « انسان واحد» ،ويصح اسنادها الىالوجود ،كما تقول: « وجودالانسانواحد» . لكن صدق الوحدة على المهية عرضى ، اذ هى واحدة لا بذاتها ، بل بما يجعلها واحدة ، وهوالوجود؛ وصدقها علىالوجود ذاتى ، لانه واحد بنفسه بلاواسطة فىالعروض... فهو واحد بالوحدة الحقة الحقيقية...

أما أن وحدتها حقة ، فلان اتصافه بالوحدة منقبيل وصف الشئ بصفة نفسه فى مقابل المهيّة التى اتصافها بالوحدة من قبيل وصف الشئ باعتبار متعلقه ، بمعنى انك تقول : «الانسان واحد » وبالحقيقة وحدة الانسان واحدة ، لا الانسان نفسه ، فوصف الانسان بالواحد نظير « زيد قائم ابوه» .

لكن وجود الواجبي واحد بالوحدة الحقة الحقيقية الأصلية،لانه الأصل فىالوحدة كما انه الأصل فىالوجود. والوجود الممكنى واحد بالوحدة الحقة الحقيقيةالظلية.فكلاهما واحد بالوحدة الحقة الحقيقية فىقبال وحدة المهية التى هى عرضية.(آملى٦٣ــ٦٥)

مقتضى العروض ١٠/٥٣

حاصله أن كل ماهية يعرض لها الوجود ، ففى اتصافها بالوجود وكونها مصداقاً للموجود تحتاج الى جاعل يجعلها كذلك ، فإن كل عرضى معلل ، إما بالمعروض أوبغيره. كلاهما باطلان بحسب مافصّل . (هيدجى١٠٣)

كل عرضى معلل ١٢/٥٣

العلة هىالواسطة فى الثبوت فيما لايكون الثبوت ضرورياً.

ففى الجعلالبسيط [فىالاصل:التأليفى] لاحاجة ولا افتقار فى صيرورة الشئ نفسه ، اذ ثبوت الشئ لنفسه ضرورى ، ولا فىصيرورة أجزاء الشئ له، ولا فىجعل لوازمهله؛ بل نفس جعله البسيط كاف فى جعله نفسه أو جعل جزئه له أو لازمه له.

وأما العرضىالمفارق الذى بعد جعلالشئ ، يمكن ان يكون له ويمكنانلايكون،

وجعله البسيط لايغنى عن جعله ، بل مع جعله بسيطاً يحتاج الى جعله له . فهو محتاج الى العلّة. وهذا معنى ما قالوا : كل عرضى معلل ، يعنى فى جعله التأليفى ، محتاج الى العلة . (آملى ٦٥)

والعلة متقدّمة بالوجود على المعلول ١٣/٥٣

لان المعلول هنا هوالوجود والعلة مطلقاً ، وان لم يلزم تقدمها بالوجود ، لانّ علة المهيّة مهيّة، كما فى المهيّة ولازمها ، وعلة العدم عدم، الّا انّ المعلول، اذا كان وجوداً، كان لعلته الوجود بالضرورة. ونعم ماقيل:

ذات نايافته از هستى بخش كى تواند كه شود هستى بخش
خشك ابرى كه بود زاب تهى نايد از وى صفت آب دهى

(سبزوارى ١٨)

نقل الكلام اليه ١٦/٥٣

نقل الكلام فى عروض ذاك الوجود الثانى ، فنقول: مهيته المعروضة له يجب ان يكون متقدمة عليه بالوجود. وحيث يكون الملاك فى تقدمها غير الوجود العارض، فيكون تقدمها على الوجود الثانى بوجود ثالث، وهو ايضاً عارض يحتاج الى وجود رابع، وهكذا، فيتسلسل. (آملى ٦٦)

مفسدة الدور تقدم الشىء على نفسه ٢٠/٥٣-٢١

اذا كان منشأ العروض نفس الذات ، يلزم تقدم الشىء على نفسه ، بلا لزوم دور؛ واذا كان منشأه ممكناً غير الذات ، يلزم تقدم الشىء على نفسه مع لزوم الدور الذى هو توقف الشىء على مايتوقف عليه. (آملى ٦٧)

وغير ذلك ٤/٥٤

التشكيك يحصل بأقسام ستة ؛ ثلاثة منها ماذكره ، وثلاثة منها هى الازيدية والانقصية والاكثرية والاقلية والاولية وخلافها. (آملى ٦٧)

یعنی ان النورالحقیقی ٥/٥٤

والشیخ المتأله البارع المحیی لطریقة اشراق، شهاب‌الدین‌السهروردی، قدّس سرّه، اختار هذا المذهب، اعنی‌التفاوت بالکمال والنقص، مع الاتفاق فی‌اصل‌الحقیقة فی‌الانوار الحقیقیّة. فقال فی حکمة الاشراق: النورکلّه، أی سواءکان جوهراً أو عرضاً، فی نفسه لایختلف حقیقته الّا بالکمال والنقصان.

وقال‌ایضاً: انانیّتک التی هی‌نفسک الناطقة، نورمجرّد، ومدرک لنفسه؛ والانوار المجرّدة غیرمختلفة الحقائق. فیجب ان یکون الکلّ، أی کل الانوار المجرّدة، عقولاً کانت أو نفوساً، مدرکا لذاته. اذ مایجب علی شیء، کالنفس‌الناطقة، یجب علی‌مشارکه فی الحقیقة، کالعقل.

وقال: فیجب ان ینتهی الانوارالقائمة والعارضة، والبرازخ، وهیآتها، الی نور، أی مجرّد عن جمیع المواد قائم بذاته، لیس وراءه نور، وهونورالانوار، لان جمیعها منه، والنور المحیط، أی بجمیع‌الانوار، لشدّة ظهوره وکمال اشراقه ونفوذه فیها، والنورالقیّوم لان قیام الجمیع به، والنورالمقدس، أی المنزّه عن جمیع صفات النقص، حتی‌الامکان، والنورالاعظم الاعلی، والنورالقهّار، أی بجمیع‌الانوار لشدّة اشراقه.

وقال فی‌موضع آخر: انّ الانوار، سیّما المجرّدة، غیرمختلفة الحقائق. وانّما هی‌نوع واحد، لایتمیّز بعضها عن بعض، الّا بالکمال والنقص. وهوراجع فی‌الحقیقة الی زیادة کمال فی الذات الکاملة ونقص فی‌الناقصة. فاذاً التمیز بین‌نورالانوار وبین نورالاول الذی حصل منه، لیس الا بالکمال والنقص.

وقال ایضاً: وکلّها متشارکة فی الحقیقة النوریّة، کما عرفت. والتفاوت بینها بالکمال والنقص. وینتهی النقص، فی الحقیقةالنوریّة، الی مالایقوم‌بنفسه، بل یکون هیئته فی غیره. کالانوارالعارضة. هذا کلامه.

وکلام الشارح العلامة فی اول فصل عقده الشیخ‌الاشراقی لهذا المطلب، قبل مانقلنا

من قوله «النور كله فى نفسه لايختلف ، الخ » فى انّ اختلاف الانوارالمجرّدة العقليّة ، هو بالكمال والنقص، لابالنوع ، على ماذهب اليه المشاؤن ، مستدلين عليه بانها ، لوكانت من نوع واحد ، لما كان كون البعض علّة لبعض اولى من العكس ، لاستوائها فى الحقيقة النوريّة. واذا كان كذلك ، فلوتخصص البعض بالعلّية دون الآخر، كان ذلك ترجيحا من غير مرجح، وهومحال. والجواب عنه ان ذلك انّما يلزم عند اتفاق الانوار فى النوع ، وفى رتبة الوجود ، وهى الكمال والنقص. واما مع اختلافها فى مراتب الوجود ، فكلّا، لجواز ان يكون كمال البعض يقتضى العلّية ، ونقصان الآخر المعلوليّة. فانّ النّور التام علة لوجود الناقص ، دون العكس. وليس ذلك ترجيحاً بلامرجح. وقال: هذه المسألة من اعظم المباحث الحكميّة ، واشرف مواقع الانظار الالهيّة. وهذا هوالعذر لنا فى اطالة الكلام بنقل كلام هذين الحكيمين العظيمين. (سبزوارى ١٨—٢٠)

كالنورالحسى ٥٤/٧

يعنى اختلاف وجود ووجود كاختلاف نورحسى ونورحسى ، ليس اختلافاً نوعياً بحيث يكون هذا الوجود والنورنوعاً، وذلك الوجود والنورنوعاً آخر. بل كلها مندرجة تحت حقيقة واحدة ، وانما الاختلاف بينهما بالتشكيك . وهذا اشارة الى ما اختاره شيخ الاشراق فى حكمته . (آملى٦٨)

هو ايضاً طبيعة مشككة ٥٤/٧

عند شيخ الاشراقيين، إلا أن بينهما فرق عندالمصنّف، حيث إن الوجود ممايتفاوت بالذات والنور الحسى بالعرض. (هيدجى١٠٤)

ليس اختلافاً نوعياً ٥٤/٩

خلافاً للمشائين ؛ فانهم يقولون بان الاختلاف بين الأنوارنوعى . واستدلوا له بوجهين .

الاول ان الاختلاف لو لم يكن نوعياً ، لزم التشكيك فى المهيّة ، ويكون مهيّة

النور فی النور الشديد شديدة ، وفی الضعيف ضعيفة . والشيخ الاشراقی يذعن التشكيك فی المهيّة ، والحق مع المشائين . وهذا ايضاً هوالوجه فی مخالفة المصنف مع الشيخ الاشراقی بذهابه الی كون التشكيك فی النورالحسی عرضياً أی بعرض الوجود ، وأما من حيث مهيته ، فلاتشكيك فيه بالذات .

والثانی انّه لوكانت الانوار من نوع واحد ، لم يصح ان يكون بعض منها علّة لبعض آخر ، لأن عليته لبعض آخر ليس اولی من العكس مع استواء الجميع فی الحقيقة النوريّة... فيكون تخصص بعض بالعلية وبعض بالمعلولية ترجيحاً من غيرمرجح .

اجاب[المصنف] عنه[فی شرح حكمةالاشراق] بان« ذلك انماكان يلزم عنداتفاق الأنوار فی النوع وفی رتبة الوجود، وهی الكمال والنقص. أما مع اختلافها فی مراتب الوجود فلا ، لجواز ان يكون كمال البعض يقتضی العلية ، ونقصان الآخر المعلولية؛ فان النورالتام علة لوجود الناقص دون العكس. وليس ذلك ترجيحاً بلامرجح . »

اقول فی جوابه: هذا اشارة ايضاً الی ان التشكيك بينها[أی بين الانوار] يرجع الی التشكيك فی الوجود ، حيث يقول بان ذلك يلزم عند اتفاق الانوار فی النوع وفی رتبة الوجود ، يعنی، اذا اتفقت الانوار فی النوع واختلفت فی رتبةالوجود ، لايلزم الترجيح من غيرمرجح. ومن المعلوم ان الاختلاف فی رتبة الوجود مستند الی الوجود بالذات، وهولا يلائم مع القول باصالة المهية التی يقولها الشيخ الاشراقی . فهذا الجواب لايتم علی مسلكه . (آملی ٦٨-٦٩)

الا للمرتبة الخاصة ١٢/٥٤

الضعف والشدة تارة يقاس بالنسبة الی اصل النور ، واخری بالقياس الی المرتبة الضعيفة والشديدة .

فبالقياس الی أصل النور، ليس شئ منها قادحاً فی أصله ، ولا شرطاً ، ولاجزء مقوماً اصلاً ؛ بل الضعيف والمتوسط والشديد مشتركات فی أصل النورية.

وبالقياس الی المرتبة الضعيفة والشديدة ، فالضعف عين المرتبة الضعيفة، والشدة

عين المرتبة الشديدة ، لاجزء ولاعارض... فيكون نفس تلك المرتبة كالزمان المتقدم ، فان التقدم نفس ذاك الزمان المتقدم ، لا أنه زمان يعرضه التقدم ، أو أنه مركب من زمان وتقدم ؛ بل أنه زمان هوبنفسه عين التقدم. (آملی ٧٠)

بمعنى ما ليس بخارج ١٢/٥٤

يعني أن القوة والشدة والتوسط مقوّمة للمرتبة الخاصّة بهذا المعنى لكونه أعمّ من أن يكون عيناً أو جزء ، لا المقوّم بمعنى الجزء كالجنس والفصل. (هيدجى ١٠٤)

والضعف عدمى ١٧/٥٤

فيه دفع لمّا قديتوهم انّه كيف يكون الوجود على هذا المذهب حقيقة واحدة ، والضعف والشدّة متباينان ، وكذا النقص والكمال: والجواب انّ الضعف، وكذا النقص، قد يطلق ويراد به نفس الوجود الضعيف الذى على حدّ مخصوص، وله السنخيّة مع الشديد والكامل ، لاالمباينة. وقد يطلق ويراد به المعنى العدمى ، وله مباينة معهما ، لكنّه غير داخل فى الوجود ، لانّه نفى محض على انّ الوجود بسيط. (سبزوارى ٢٠)

لأنها عدم ١٨/٥٤

أى الظلمة عدم لايحاذيها شئ . فكيف يكون لها خلط بالنور ، وإن كان ذلك النور أضعف مراتبه ؟ فهو بسيط كما أن الشعاع القوى بسيط. وكذا الحركة ، فإن البطيئة منها أيضاً هيئة بسيطة لم يتخلل فيها سكون. فإن السكون عدم الحركة عما شأنه أن يكون متحركاً. فهى طور منها ، كما أن حركة الفلك طور آخر منها ، ولا شوب سكون فيهما . وهكذا حال الأنوار الحقيقية. (هيدجى ١٠٥)

كالحركة البطيئة ١٩/٥٤

خلافاً لجمهور المتكلمين حيث يقولون إن الحركة البطيئة تخلل سكناتها أكثر من السكنات المتخللة فى السريعة ، لأنهم أنكروا المتّصل. وقالوا بالجزء. (هيدجى ١٠٥)

ليس مقوّماً ٢٠/٥٤

بمعنى الجزء . (هيدجى ١٠٥)

ولا عارضاً ۲۱/۵٤

يعنى أن التقدم لايكون أمراً خارجاً عن وجود المتقدم عارضاً عليه ، **وإلا هو** [اى‌المتقدم] مع قطع النظر عن‌عارضه غيرمتقدم، فيكون مع قطع‌النظر عن‌عارضه جائز التأخر، وهومحال ، لأن جواز تأخره مستلزم لجواز الانقلاب...

قال صدرالمتألهين «وقوع كل وجود فی‌مقام من المقامات مقوم له لايتصور زواله عنه مع بقائه فی نفسه» . (آملی۷۱)

جواز الانقلاب ۲۱/۵٤-۲۲

مثلاً، لوكان التقدم للوجود عارضاً كالتقدم للعقل‌الاوّل، لكان جائزالتأخر لمكان المعروضية. واذا كان جائزالتأخر ، كان جائزالانقلاب، كانقلابه الى العقل الثانى ، وهو بديهى البطلان. (هيدجی۱۰۵)

وان لم يعتبر فی اصل الحقيقة ۲۲/۵٤

وإلا، لم‌يكن لغيرالوجود الشديد المتقدم تحقق، اذ الحقيقة لاتتحقق إلا مع مااعتبر فيها ، والفرض اعتبارهما فی أصل حقيقة الوجود. (هيدجی۱۰۵)

وجميعها بما هی وجود ۱/۵۵

هذا الى المتن اشارة الى التوحيد الخاصّی ، وانّه الوحدة فی الكثرة ، والكثرة فی الوحدة، وان تفاوت المراتب لاينثلم به الوحدة ، والى دفع مايتوهم من المحدودية ، اذا كان الذات الاقدس مرتبة فوق التمام، والوجود الاحدی ، الذی لااسم ولارسم له ، كما ظنّه بعض المتصوفة ، وذلكك للسنخيّة الّتی بين المراتب ، فانها من حقيقة واحدة مشكّكه كأفراد من نوع واحد وان لم يكن حقيقة . الوجود نوعاً ، فضلاً عن ان يكون له افراد. نعم لها مراتب متميّزة ، لعينيّة الوجود والوحدة والتشخص . وكيف ينثلم الوحدة الحقّة ؟ وكل‌الكمالات الاو[ا]لی والثوانی‌فی كل تالٍ علی‌النحوالاتم فی متلوه، وبالعكس من المتلو فی‌التالی علی‌النحو الاضعف . فهی كالحد والمحدود. وكيف تحدد الذات الاحديّة، والوجود المنبسط ظهوره وكلمته؟ وظهورالشیٔ وكلمته لايباينه.

والعلّیة هی التشأن. فعادالوجود طرّاً الی اقلیم الله، والنور الی صقع الله تعالیٰ ـ «الله نور السموات والارض». (سبزواری۲۰)

کلمة «جمیعها» مبتدأ، وقوله «ترجع الی اصل واحد» خبره. (آملی۷۱)

غرضه دفع توهّم أن الوجود ـ اذا کان له المراتب المختلفة، لم یکن واحداً، بل کثیراً. (هیدجی۱۰۵)

لابملاحظة کل مرتبة مرتبة ـ بل بلحاظ أصل الوجود وحقیقته فی مقابل العدم کملاحظة أشعة ذات مراتب مختلفة ـ لکن لامن حیث مراتبها، بل من حیث انها أشعة فی مقابل الظلمة البحتة. ومعلوم انها بهذه الملاحظة واحدة. (آملی۷۱)

بما هی مشترکات فی مفهوم الوجود ۱/۵۵ـ۲

ان مفهوم الوجود واحد، وجمیع هذه المراتب من حیث اشتراکها فی مفهومه واحد، لان التفاوت بینها بالوجود. (آملی۷۲)

وبما هی شیء ۲/۵۵

کما یأتی فی المعاد الروحانی. و «لفظ ما» فی هذا الموضع مبهم، ما بعده بیانه. (سبزواری۲۰)

لان کثرة الشیء علی وجه تنافی وحدته انما تحصل بتخلل ماسواه فیه حتی یجزّیه ویقطّعه الی شیء شیء... قال المصنف فی المقصد السادس فی المعاد الروحانی:

«وما له تکثر قد حصلا ففیه ماسواه قد تخللا».

لکن لیس غیر الوجود شیء یتخلل بین الوجود حتی یجعله وجوداً ووجوداً، لعدم غیر له؛ لان غیره إما المهیّة وإما العدم. أما العدم فهو لا شیء محض، ولیس بشیء حتی یتخلل بینه. وأما المهیّة فهی من حیث هی مهیّة معدومة، وبالوجود تصیر موجودة. (آملی ۷۲)

شيئية الوجود ٣/٥٥

فإن ما به الامتياز فى الشديد، وهو الشدة ، عين مابه الاشتراك، وهوالوجود. (هيدجى ١٠٦)

لبساطته ٣/٥٥

كما فى الواحد لابشرط ، فانّه ما به الاشتراك فى الاعداد ، وما به الامتياز فيها . فالستة مشتركة مع العشرة فى الواحد لابشرط ، وممتازة عنها باربعة، وهى ليست الّا الواحد لابشرط ، اذ قوام جميع الاعداد بالواحد . وكالخط الطويل متفق مع الخط القصير ، فى الامتداد الطولى ، وممتاز عنه بقدر زائد عليه . وهو أيضاً ليس الّا الامتداد الطولى . ونظائره كثيرة .

واما فى شيئية المهيّة ، فاحدهما غير الاخر، لان ما به الاشتراك هوالجنس مثلاً، وما به الامتياز هوالفصل . ولا شئ من الجنس بفصل . نعم هيٰهنا ايضاً مابه الاشتراك عين ما به الامتياز، بحسب الوجود ، اذ وجودهما واحد سيّما فى البسائط الخارجيّة . واذا كان أثرالوجود فى غيره هكذا ، فما ظنك به فى نفسه؟ (سبزوارى٢١)

لا فى شيئية المهية ٣/٥٥

فإن مابه الامتياز فى شيئية الماهية ، وهوالفصل ، غير ما به الاشتراك ، وهوالجنس. (هيدجى١٠٦)

فان امتياز مهيّة عن مهيّة إما بتمام الذات ، مثل الاجناس العالية ، بلا ان يكون بينهما ما به اشتراك ذاتى اصلاً إلا فى أمر عرضى خارج عن ذاتها البسيطة ، وإما امتيازهما بجزء من الذات واشتراكهما بجزء آخر منهما ، وذلك كالانواع المندرجة تحت جنس واحد، كالانسان والفرس. (آملى٧٣)

وبما ان هذه الكثرة من حيث الشدة ٣/٥٥-٤

فى الوجود، كالنور الحسى ، كثرتان: احداهما من حيث الكمال والنقص الجامع بين

انحاء الست من الاختلاف التشكيكى؛ وهو كثرة ذاتية ؛ وتسمى بالكثرة النورية. وهذه هى الكثرة التى كلما كانت أوفر، كانت فى الوحدة أوغر... واذا بلغت هذه الكثرة الى منتهاها ترجع الى الوحدة. وثانيتها الكثرة التى تحصل لها بالقياس الى مهية مهية ؛ وهى كثرة ظلمانية، أى ناشية من القوابل ، منافية للوحدة. لكنها عرضية. ولمكان عرضيتها لاتنثلم بها الوحدة الذاتية التى هى الوحدة الحقة الحقيقية. (آملى ٧٣)

تؤكّد الوحدة ٤/٥٥

لانها من السعة والحيطة. فكلّما كانت الفعليّات اكثر، كانت الوحدة اوفر ، اذ السلب اعوز وافقد. ثم المراتب الطوليّة ، كلّما هو فى التالى منها ، ففى المتلوّ بنحواعلى.

وبالجملة للوجود كثرتان: احدهما انه مقدم ومؤخر، وشديدوضعيف ، وتام وفوق التام ، وناقص مستكف وغير مستكف. وعرفت معنى النقص والضعف. فهذا كثرةنوريّة. وفى الحقيقة وحدة جمعيّة ، بل وحدة حقة حقيقيّة. وحدسكك الصائب يكفى مؤنة ان تعلم انّه أين الوحدة الحقّة الظّلّيّة الّتى فى الانسان الكامل ظلّ الله ، صاحب النفس الكلّيّة الالهيّة ، والجوهرة اللاهوتيّة ، من الوحدة العدديّة ، كما فى الماء الواحد أو النقطة الواحدة.

والاخرىٰ انّه انسان وفرس وبقر وبياض وسواد وغيرها . وهذا كثرة ظلمانيّة ، يوصف الوجود بها بالعرض ، من حيث الاضافة الى المهيّات ، وياخذه التباين والضدّية والنّدية ونحوها بالعرض، وياخذ المهيّة بالذات. (سبزوارى ٢١)

وان لم تكن الكثرة... كذلك ٥/٥٥

أى تؤكّد الوحدة. (هيدجى ١٠٦)

والوجود عند طائفة مشائية ٧/٥٥

قد عرفت وجه قولهم بالتباين ، وانّه باعتبار العلّية والمعلوليّة . وعرفت انّه يكفى التفاوت بالكمال والنقص. فاعرف انه لايرضى بالقول بالتباين، من استشرق قلبه بالحكمة المتعالية ، اذ لو تباينت الوجودات بذواتها ــ وهى بسيطة لاتركيب فيها من الاجزاء

الخارجيّة ولا الذهنيّة ، فلاجهة وحدة فيها . لانّ تمام ذاتها جهة الامتياز — لم تنحل شبهة ابن كمونه . لانه اذا كانت الوجودات المرتّبة بالعلّية والمعلوليّة كذلك ، فليجز وجودان متكافئان كذلك، هما واجبان ، لان الوجوب شدة الوجود . فلايلزم التركيب ممّا به الاشتراك وما به الامتياز فيهما . ولم يكن الوجودات الخاصّة آيات الله . ولم يصحّ القاعدة البديهيّة القائلة ان «معطی الشیٔ ليس فاقداً له» ، ولا انّ «وجود العلّة حدّ تامّ لوجود المعلول» و «وجود المعلول حدّ ناقص لوجودها» ، كما قاله بعض اساطين الحكمة. ولم يصحّ القاعدة المبرهنة المتفق عليها بين الحكماء والمتكلمين ان «العلم بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول» . وكيف يكون العلم بالمباين بالذات مستلزماً للعلم بالمباين الاخر ؟ وهل يكون العلم بالوجود مستلزما للعلم بالعدم ؟ وكذا النوروالظلمة ؛ والعلم والجهل البسيط ، والقدرة والعجز ، ونظائرها الى غير ذلك ، من مفاسد هذا القول. ولما كان ظاهره فاسداً، اوّله صدرالمتألهين ، قدّس سرّه ، فی اول الشواهد بانّ مرادهم التباين بالعرض للمهيات. (سبزواری ٢١—٢٢)

حقائق تباينت ٥٥/٧

لما عرفتَ مما استدلوا له بانه لو لم تكن كذلك ، وكانت حقيقة الوجود حقيقة واحدة ، لما كان وجود فی كونه علةً لوجود أولی من كونه معلولاً ، فلزم فی عليّة وجود لوجود الترجيح من غيرمرجح . ولذا يجب ان تكون الوجودات حقائق متباينة . وقد مر الجواب عن هذا بانه يكفی فی الخروج عن الترجيح من غير مرجح التفاوت التشكيكی فی الحقيقة الواحدة بالكمال والنقص الجامع بين انواعه الست. (آملی ٧٤)

بتمام ذواتها البسيطة ٥٥/٨

التباين أی اختلاف وجود عن وجود بتمام ذاتها البسيطة نظير ما قالوا فی اختلاف الأجناس العالية بعضها عن بعض، حيث ان الجوهرالجنسی يباين الكم الجنسی فی تمام ذاته، اذ ليس ذاته كل ولها جزء ، لكی يكون اختلافه مع الكم الجنسی فی بعض الذات ؛ والا يكون مركباً من جنس وفصل ، وهومناف لكونه جنس الأجناس...

فالاجناس العالية كلها حقائق بسيطة ، وفى عين بساطتها يختلف بعضها عن بعض آخر. وليس اختلافها هذا الا فى تمام ذاتها البسيطة. واختلاف وجود مع وجود عند المشائين يكون كذلك. (آملى ٧٤–٧٥)

لابالفصول ٨/٥٥

اذ لو كان كذلك ، لكان الوجود المطلق، أعنى مفهوم الوجود ، جنساً لها، فتصير الوجودات انواعاً متباينة فى بعض الذات ، وكل واحد منها مركب من جنس، هو الوجود المطلق . وفصل مميز. وهومستلزم للتركيب ، مع ان الوجود بسيط لاتركيب فيه اصلاً . (آملى ٧٥)

ولا بالمصنفات والمشخصات ٩/٥٥

لانه لو كان كذلك ، لكانت الوجودات اصنافاً أو اشخاصاً لمطلق الوجود ، ويكون الوجود المطلق نوعاً لها . مع ان الوجود لايكون نوعاً لانه لوكان نوعاً لاحتاج فى تخصصه بكل فرد الى تشخص زائد لاشتراك طبيعته بين كثيرين. والمشخص لايكون مقوّماً لمعنى النوع، أى داخلاً فى حقيقته ومهيته ، بل هو عرضى بالنسبة الى النوع كالفصل بالقياس الى الجنس، بل يحصل وجوده . فيلزم ان يكون حقيقة الوجود متحصلة بمشخص مفرّد لها ، وهو محال . والايلزم قلب المقسّم مقوّماً. (آملى ٧٥)

المطلق عرضى ٩/٥٥

لأن الذاتى هو لايختلف فى الأعيان والأذهان . وما فى الأذهان نفس ماهو فى الأعيان. والموجود . لما كانت حقيقته نفس كونه فى الأعيان . يمتنع أن يكون فى الأذهان . وإلا ، لزم انقلاب الحقيقة عما كانت. فكل مايرسم من الوجود . فى النفس ويعرض له الكلية والعموم فهو ليس حقيقة الوجود . حتى يكون جنساً أو نوعاً ، بل وجهاً من وجوهه. فليس عمومه عموم معنى الجنس . بل عموم أمر لازم انتزاعى. (هيدجى ١٠٧)

يعنى ان الوجود المطلق عرضى لازم للوجودات الخاصة ، من قبيل عرضى الخارج المحمول ، اى ينتزع نفس ذوات الوجودات الخاصة البسيطة . كالامكان المنتزع عن نفس ذوات

الممكنات . وهذا ؛ اعني عرضي الخارج المحمول ؛ يسمى بذاتي باب البرهان ، فى مقابل ذاتي باب الايساغوجي ماليس بخارج عن حقيقة الشيء ، سواء كان نفس الشيء أو جزءه. (آملي ٧٥-٧٦)

بمعنى أنه خارج محمول ١٠/٥٥

توضيحه أنه قد يطلق « الذاتي » ويراد به ما ليس بخارج عن الذات، سواء كان عينها أم جزء منها ، كما فى كتاب ايساغوجي ، أي الكليات الخمس . وقد يطلق على الشيء بلا انضمام أمر اليه ، بأن يكون الشيء كافياً لصدقه عليه بنفس ذاته بلا انضمام جهة أو ملاحظة حيثية أخرى غير ذاته ، كما فى كتاب البرهان .

والثاني أعمّ من الأوّل لاطلاقه على المعنى العرضي المنتزع من نفس ذات الشيء أيضاً .... فإنه يفهم وينتزع عن نفس ذات الموضوع ويحمل عليه من دون اعتبار حيثية خارجة عنها ، بل مجرّد ذات الموضوع حيثية انتزاع المحمول، كحمل « الشيء » على الأشياء الخاصّة ، وحمل « العرض» على الكمّ والكيف وغيرهما . و «الممكن » على الماهيات الامكانية و « الزوجية » على الاربعة؛ فإن ذوات هذه الموضوعات كافية لصدق تلك المحمولات عليها بلا جهة أخرى ، فهي مستحقة لحملها فى ذواتها. (هيدجي ١٠٧-١٠٨)

عرضي بمعنى المحمول بالضميمة ١٠/٥٥

المحمول بالضميمة... لابدّ من اتّصاف الموضوع وانضمامه بحيثية أخرى، هي صفة قائمة به ، كالحكم على الانسان بالأبيضية ، فان الأبيض لايحمل على الانسان إلا بعد انضمام البياض به ، ولا يكون الانسان محكياً عنه بذاته ، بل مع ملاحظة انضمامه بالبياض. (هيدجي ١٠٧)

هو الذي يعرض الشيء لاباعتبار نفس ذاته ، بل باعتبار انضياف أمر زائد على الذات، كالابيض ، فانه لايحمل على الجسم مثلاً الا بعد انضياف البياض الذي هو خارج عن حقيقته الى حقيقته . (آملي ٧٦)

لکان الواحد کثیراً ۵۵/۱۴

لأن المفهوم عنوان المصداق ، وهوهو بوجه. واذا اختلف المصادیق والمعنونات، والعنوان واحد، لزم أن یتحد الواحد مع الکثیر. وهو بدیهی البطلان. (هیدجی ۱۰۸)

تلک الجهات الکثیرة المتکثرة ۵۵/۱۶

ان صدق عنوان کلی کالانسان علی معنون بذلک العنوان ومصداق له، هو بان تتشکل قضیة حملیة بجعل المعنون موضوعاً لها والعنوان محمولاً. فیحمل الکلی علی مصداقه بالحمل الشائع الصناعی المعتبر فیه اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً وتغایرهما مفهوماً وماهیةً، مثل «زید انسان» و «عمرو انسان» و «بکر انسان».

واذا حمل المفهوم الواحد علی الکثیرین، فلا یخلو ان یکون بین هؤلاء الکثیرین قدرجامع، کما فی زید وعمرو و بکر. حیث ان کل واحد مرکب من جهة انسانیة وخصوصیة زیدیة أو عمرویة أو بکریة. فحینئذ یصح الحمل ، ویتحقق الاتحاد ، أی اتحاد المحمول الواحد مع الموضوع وجوداً . والمصحّح للحمل هو الجهة الانسانیة الموجودة فی زید وعمرو وبکر؛ وأما خصوصیة زید أوعمرو، فهی لیست انساناً، بل هی خصوصیة ضمت الی الانسان، فصار الانسان بها زیداً أو عمرواً. وبالحقیقة الموضوع فی «زید انسان» هو جهة الانسانیة التی فی زید، لازید بتمامه وکماله من انسانیته وخصوصیة زیدیته. کیف. ولو کانت خصوصیة زیدیته انساناً، لم یکن عمرو انساناً لانه فاقد للخصوصیة الزیدیة. نعم الموضوع فی القضیة هو زید ، ولکن المصحح لحمل الانسان علیه هو جهة الانسانیة المشترکة بینه وبین عمرو وغیره. (آملی ۷۷–۷۸)

الواحد الجنسی ۵۵/۱۸

الواحد الجنسی کالحیوان ، فانه واحد. ولکنه واحد جنسی . والواحد اخذ صفة له من حیث نفسه.

والواحد بالجنس هو الأمور المتعددة المشترکة فی جنس واحد ، کالانسان والفرس، فانهما واحد فی الجنس، فالواحد صفة لجنسهما، والا فهما متعدد.

فالواحد الجنسي، اعني الحيوان الواحد، متحد مع الأنواع الكثيرة، كالانسان والفرس. (آملی٧٩)

الواحد النوعي ١٨/٥٥

كالانسان، وهو عين زيد وعمرو وغيرهما. (هيدجي١٠٨)

فرق بين ان يكون ١٨/٥٥–١٩

بعبارة أخرى، فرق بين صدق شيء على آخر وكونه إياه. فإن الانسان يصدق عليه أنه حيوان، وليس نفسه هوالحيوان، اذ الانسان، من حيث هو انسان، انسان لاغير، فلايصدق عليه مفهوم آخرغيرذاته. وهكذا زيد انسان، وبما هوزيد ليس بانسان، ضرورة ان كل شيء في نفسه ليس إلا نفسه. (هيدجي١٠٩)

ان كون الواحد تحته الكثير هو بصدق شيء واحد على اشياء متعددة، مثل الانسان الواحد الّذي هو واحد نوعي الصادق على زيد وعمرو وبكر الذين هم الكثيرين بالعدد. وكون الواحد عين الكثير هو بكون شيء بعينه شيئاً آخر. فالانسان مثلاً يصدق عليه انه حيوان من حيث كونه نوعاً مندرجاً تحته، وليس نفسه هوالحيوان. كيف... والشيء هوهو لاهو وغيره. فالانسان من حيث هوانسان انسان، لاغير، ولايصدق عايه مفهوم آخرغيرذاته هذا. (آملی٧٩–٨٠)

تحته الكثير ١٩/٥٥

لأنّ جهة الوحدة متقدّمة، وجهة الكثرة متأخّرة، لتقدّم المعروض، وتأخّر العارض وكيف يكون الواحد النوعي عين الكثير العددي، ولم يكن قطّ الواحد النوعي عين الواحد بالنوع؟ وقس عليه. وسيأتي في موضعه. (سبزواری٢٢)

من هذا القبيل ١٩/٥٥

أی تحته الكثير. (هيدجي ١٠٩)

هي العوارض ٢٢/٥٥

وهی هنا الاجانب والغرائب عن الحقيقة. (سبزواری٢٢)

وأیضاً لو انتزع مفهوم واحد من المتخالفات ١/٥٦

سیأتی مایتعلق بالمقام فی دفع شبهة ابن کمونة. (هیدجی١٠٩)

لو انتزع عن خصوصیّة زید وخصوصیة عمرو معنی واحد مثل الانسانیّة مثلاً. (آملی٨٢)

علی تقدیر وجود علی' حدة ٤/٥٦

سوی وجود کل واحدة واحدة. کما قیل إن لهیئة الاجتماع العارضة للعشرة، مثلاً، وجود غیر وجودات آحادها. فعلی فرض التسلیم، یلزم أن یکون الواحد عین الکثیر. وقد قلنا إنه باطل بالضرورة. اذ الکثرة باقیة بحالها، سیّما المجموع بمعنی الآحاد بالأسر، فإن کثرته ظاهرة. (هیدجی١٠٩)

عین الکثیر ٤/٥٦

اذ المجموع هنا الآحاد بالاسر، وکثرته ظاهرة. (سبزواری ٢٢)

ثم کیف یکون ٥/٥٦

دلیل آخر لابطال مذهب الخصم، ذکره قبل اتمام الدلیل السابق، اذ قوله: «وان کانت الخصوصیات ملغاة» من تتمة الدلیل السابق. فهذا الکلام وقع فی البین. (هیدجی١٠٩)

لاتفاوت بین المهیة والحقیقة ٥/٥٦

الفرق بین المهیة والحقیقة بالعموم من وجه. ومادة الاجتماع هی المهیة الموجودة فی الخارج. فانها مهیّة، کما هو واضح، وحقیقة، لان الحقیقة عبارة عن الشیٔ بوصف الموجودیة فی الخارج... ومادة افتراق المهیّة عن الحقیقة هی المهیة الموجودة فی الذهن أو المهیّة من حیث هی هی. ومادة افتراق الحقیقة عن المهیة هی حقیقة الوجود وواقعه، بناءً علی أصالة الوجود. حیث انها موجودة فی الخارج ومتحققة فیه. لکنها لیست مهیة، بل هی حقیقة الوجود. (آملی ٨٣)

کالمهیة لحقیقته ٧/٥٦

لانه حکایة عن ذاته، لاعن عارضه. فنسبة مفهوم الوجود الی حقیقة نسبة الانسانیّة

الى الانسان، أى مفهوم الانسان الى الانسان الخارجى. ففهوم الوجود من اللوازم المنتزعة من حاق ذات الملزوم. (سبزوارى۲۲ـ۲۳)

اذ ذلك المفهوم عرض ينتزع عن حاق ذات الوجود. والعرض المنتزع من ذات الشئ لايكون فى تعريف الشئ أقلّ من ذاتياته، كما قال الشيخ الرئيس. ففهوم الوجود لكونه كذلك كالماهية لحقيقته فى افادة تعريفها. فوحدته لاتجامع تباين الحقيقة وتعددها. (هيدجى ۱۱۰)

انتزاع مفهوم الوجود عن الوجودات الخاصة المتخالفة بذواتها، على قول المشائين، يكون من قبيل انتزاع الانسانية عن الانسان، فإنه لايحتاج فى انتزاع مفهوم الوجود عنها الى اعتبار شئ آخر معها يغايرها.

لكن مفهوم الوجود ليس مهية للوجودات، لما عرفت من أنه مفهوم، لامهيّة. فيكون نسبة مفهوم الوجود الى مصاديقه كنسبة المهية الى مصاديقها. فلذا قال «كالمهية»، لا إنه مهيّة.

وحينئذ نقول: اذا كان انتزاع مفهوم واحد عن المتخالفات بما هى متخالفات جائزاً، لزم ان يكون لحقائق متخالفة، وهى الوجودات الخاصة، مهيّة واحدة، وهى مفهوم الوجود لما عرفت من ان مفهوم الوجود بالقياس الى حقيقته كالمهية بالنسبة الى مصاديقها. (آملى ۸٤)

على زعم المحقق الدوانى ۱۲/٥٦

انما اسند نسبة هذا المذهب الى ذوق التأله الى زعم المحقق الدوانى لما ستعرف فى ابطال هذا المذهب من انه بعيد عن ذوق المتألهين. (آملى ۸٥)

ذوق التأله ۱۲/٥٦

الذوق مصدر بمعنى «چشيدن». واصطلح اهل البيان فى اطلاقه على قوة بها يدرك الانسان لطائف الكلام ووجوه محاسنه الخفية. وفى اصطلاح اهل المعرفة هو اول درجة

شهود الحق. ويطلقون على اوسط مقام الشهود كلمة «الشرب»، واذا بلغ النهاية سمى «رياً». (آملى ٨٥)

أى للوجود أفراد حقيقية ١٥/٥٦

هذا مذهب القائلين باعتبارية الوجود من المتكلمين، فهم يزعمون بانه ليس للوجود فرد حقيقي اصلاً، لا افراد متخالفة بالذات، كما كان يزعمه المشائون، ولا مختلفة بالمراتب كما كان على طريقة الفهلويين. بل ليس الا مفهوم الوجود الذى هو أمر ذهنى وحصصه التى هى عبارة عن اضافة ذاك المفهوم الى مهية مهية بحيث تكون الاضافة كالمعنى الحرفى داخلة والمضاف اليه خارجاً. وهذه الحصص أيضاً ليست الا فى الذهن.

فنى الخارج ليس من الوجود عين ولا أثر. بل المتأصل فى الخارج ليس الا المهيات التى ينتزع منها مفهوم الوجود، الا أن المهية الواجبة مجهولة الكنه، وهى التى ينتزع من نفس ذاتها مفهوم الوجود بلااعتبار شئ آخر مغاير لها. وهذا معنى كونه واجب الوجود عندهم. والمهيات الممكنة ينتزع عنها الوجود بعد اكتسابها من الجاعل حيثية تسمى عندهم بالحيثية المكتسبة، وهى التى مرّ فى غرر أصالة الوجود. (آملى ٨٦)

متخالفة بالذات أو بالمراتب ١٥/٥٦

متخالفة بالذات، كما يقوله المشاؤن، أو بالمراتب، كما يقوله الفهلويون. (هيدجى ١١٠)

والحصص الذهنية ١٨/٥٦

قيد «الذهنية» هنا و «فى الخارج» فى المشبه به، اشارة الى ان التشبيه فى مجرّد التوافق، لا فى الخارجيّة. لانّ الحصص اعتباريّة، والبياض خارجى. ولكك ان تجعل «الخارج» قيد المضاف اليه، وتريد ب«البياض» حصصه الذهنيّة. (سبزوارى ٢٣)

مبتدأ، خبره قوله «كبياض الثلج».

هذا من باب تشبيه المعقول بالمحسوس، إن اعتبر «فى الخارج» قيداً للمشبّه به، أى: الحصص فى الذهن كبياض الثلج وغيره فى الخارج، لأن البياض خارجى والحصص اعتبارية.

ولكٮ أن تعتبره قيداً للمضاف اليه أعنى الثلج، وتريد بالبياض حصصه الذهنية، كما صرّح [اى المصنف] به فى الحاشية. (هيدجى ١١٠)

كبياض هذا الثلج وذاك وذلك فى الخارج ١٨/٥٦

قال [المصنف] فى الحاشية: يصح جعل «فى الخارج» ظرفاً للمضاف، أعنى قوله «كبياض» الذى أضيف الى قوله «هذا الثلج»، وجعله ظرفاً للمضاف اليه، أعنى قوله «هذا الثلج». فعلى الاول، فيكون تشبيه الحصص الذهنيّة، وهى حصص الوجود، بالحصص الخارجية، اعنى بياض هذا الثلج و ذاك من قبيل تشبيه المعقول بالمحسوس. وعلى الثانى، فيكون المشبه والمشبه به كلاهما ذهنياً من قبيل تشبيه المعقول بالمعقول. (آملى ٨٦-٨٧)

ذاك وذلك ١٨/٥٦

كلاهما معطوفان على «هذا». (هيدجى ١١٠)

حيث انها متماثلة متفقة فى اللوازم ١٨/٥٦–١٩

أى البياضات. (هيدجى ١١٠)

هذا بيان لوجه الشبه. يعنى كما أن بياض هذا الثلج وذاك متماثل متفق فى اللوازم، كذلك وجود هذه المهيّة وتلك متماثلة متفقة فى اللوازم. وانما الفرق بينهما ان البياض أمر موجود فى الخارج، وأما الوجود فهو أمر ذهنى اعتبارى. (آملى ٨٧)

والأفراد الخارجية ١٩/٥٦

مبتدأ، خبره قوله «كالأجناس العالية»؛ كذلك قوله «والمراتب الخارجية» خبره قوله «كمراتب الأنوار» أى الحسية.

قوله: «المتفاوتة»، أى بالنقص والكمال، والمتحدة بالذات. (هيدجى ١١٠–١١١)

كمراتب الانوار ٢٠/٥٦–٢١

أى، الاشعّة الشّمسيّة والقمريّة والسّرجيّة والاظلّة. (سبزوارى ٢٣)

المذهب المنسوب الى ذوق المتألهين ٢٢/٥٦

للتوحيد مراتب اربع: (١) توحيد العوام (التوحيد العامىّ)، (٢) توحيد الخواص

(التوحيد الخاصّى) ، توحيد خاص الخاص ، (٤) توحيد اخص الخواص.

(١) يقول بكثرةالوجود والموجود جميعاً ويخصص فرداً منها بالواجب. اكثر الناس فى هذا المقام.

(٢) يقول بوحدة الوجود والموجود جميعاً. هذا مذهب الصوفية، وهم على طائفتين:

الأولى على ان للوجود مصداقاً حقيقياً واقعياً ، وانه ليس الا واحد؛ وهذا الشئ الواحد يتشأن بشؤون مختلفة ويتطور بأطوار متكثرة ، ففى السماء سماء وفى الارض ارض وهكذا. وليس له حقيقة اخرى مجرداً عن تلك المجالى. وهذه الكثرة لاتنثلم بوحدته لانها أموراعتبارية. وهذا هو المذهب المنسوب الى جهلة الصوفية.

والثانية ، وهم الأكابر منهم القائلون بان للوجود حقيقة مجرداً عن المجالى ، لكن الوجود بجميعه ، من المجرد عن المجالى وغيره ، واجب. وليست مرتبته الواجبية عندهم مختصة بمرتبة المجرد عن المجالى المعبر عنها بمرتبة بشرط لا ، بل الكل ، من الدرة الى الذرة والقرن الى القدم ، وجود الواجب ، مع كون ماعدى تلك المرتبة البشرط اللائية مفتقرة الى تلك المرتبة ، بل عين الفقر اليها. و[هذا] الفقر [لا] ينافى الوجوب لانه فقر الى نفس الحقيقة... [أى] فقرالشئ الى نفسه. وهذا المذهب... يظهر من صدرالمتألهين ارتضائه فى كتبه، خصوصاً فى مبحث العلة والمعلول من الاسفار.

(٣) يقول بوحدة الوجود وكثرة الموجود. هذا المذهب المنسوب الى ذوق التأله. وهوالذى ارتضاه جم غفير من المحققين ، كالدوانى والداماد ، وكان عليه صدرالمتألهين فى برهة من الزمان. وحاصل هذا القول ان الوجود واحد حقيقى ، لاكثرة فيها اصلاً ، لابحسب الانواع ، ولابحسب الأفراد ، ولابحسب المراتب ، والموجود متعدد، وهوالمهية. وموجودية الكل بانتسابه الى الوجود ، لابالوجودات الخاصة الامكانية بالامكان الفقرى.

(٤) يقول بوحدةالوجود والموجود جميعاً فى عين كثرتهما، أى كثرة الوجودوالموجود وهو مذهب صدرالمتألهين والعرفاء الشامخين... والفرق بين هذا القول وبين القول الثالث

المنسوب الی ذوق التأله ان القائل بهذا القول [أی (٤)] یقول بتکثر الوجود والموجود معاً، ومع ذلک یثبت الوحدة فی عین الکثرة.

وقد أوضحه المصنف فی حاشیته علی الأسفار بمثال. وهو انه: اذا کان انسان مقابلاً لمرائی متعددة، فالانسان متعدد وکذا الانسانیة، لکنهما فی عین الکثرة واحد بملاحظة العکسیة وعدم الأصلیة، اذ عکس الشیٔ، بما هو عکس الشیٔ، لیس بشیٔ علی حیاله، بل انما هو آلة للحاظ الشیٔ. ولو جعل ملحوظاً بالذات، لم یکن عکساً حاکیاً عن الشیٔ بل حاجباً عنه. فکلما کان نظرك الی العاکس، تجعل العکوس عنواناتاً وآلاتاً للحاظه... فظهور العاکس کخیط ینظم لآلی العکوس المتفننة، ویربطها ویجمع شتاتها ویتصالح الأضداد برباطها بخلاف ما اذا کنت محتجباً عن العاکس و وقع نظرك اولاً علی العکوس المتخالفة بماهی متخالفة.

فالوجودات، اذا لاحظتها بما هی مضافة الی الحق سبحانه بالاضافة الاشراقیة، اعنی بعنوان انها اشراقات نوره، لم تکن خالیة فی ظهورها عن ظهوره. واذا لاحظتها اموراً مستقلة بذواتها، کنت جاهلاً بحقائقها، اذ الفقر ذاتی لها.

فالوجود حقیقة واحدة ذات مراتب متفاوتة بالشدة والضعف ونحوهما، وهذا التفاوت لاینافی الوحدة، لان ما به التفاوت عین مابه الاتفاق... وسمی هذه الکثرة کثرة نورانیة، وکثرة المهیات کثرة ظلمانیة. فللوجودات الخاصة الامکانیة حقائق، ولکنها اضواء لشمس الحقیقة وروابط محضة، لانها اشیاء لها الربط. (آملی ۸۷–۹۰)

بوجه من الوجوه ۱/۵۷

أی، لاانواع ولاافراد ولامراتب. لانّ من یقول بالمراتب، یجعل المرتبة الناقصة معلولاً. والمعلول عند هولاء هو المهیّة، لاصالتها فی التحقق وفی الجعل. (سبزواری ۲۳)

القول بالثانی ۵/۵۷

أی القول بأن للوجود ثانیاً. یعنی یلزم علیهم أن یقولوا بأصالة الوجود أیضاً لتصریحهم

بأن واجب الوجود هونفس الوجود المؤكد القائم بذاته، وأن المفهوم العامّ البديهی المشترک لایصلح لذلک .

واذا کان الواجب تعالی وجوداً حقیقیاً ، کان الوجود أصیلاً ، لأن انتفاء الطبیعة بانتفاء جمیع الأفراد وتحققها بتحقق فرد ما ، ولامعنی لتأصله فی موضع دون موضع . فلزم علیهم القول بأصلین. وهذا شرک خفی لایرضی به قط ذوق التألّه. (هیدجی ۱۱۱)

إن[مذهب ذوق التألّه] لایتم إلا علیأصالة المهیة ، إذ لوکانت اعتباریة،لانتزعت من وجود الواجب ، تعالی عن ذلک ، إذ لا وجود غیره عندهم حتی یجعل منشأ انتزاع المهیات. فلابد أن یقولوا بأصالتها ، کما هم مصرحون بها أیضاً . فیلزم حینئذ أن یکون فی دارالتحقق سنخان ، أحدهما الوجود . . . وثانیهما المهیة بحیث إنها لیست اعتباریة عندهم . (آملی ۹۱)

وان فی دارالتحقق سنخین ٦/٥٧

لانا حیث قلنا بالمراتب للوجود ، قلنا مرتبة منه علّة ، ومرتبة معلول . فنحن فی وحدة الحقیقة فی مندوحة . واما هولاء ، فلیقولوا باصلین: الوجود للوجوب ، والمهیّة للامکان ، والوجود نور والمهیة ظلمة . فهذا القول لایخلو عن شرک خفی ، کما ان القول باصلین للعالم: النورالحسّی والظلمة المقابلة له ، شرک جلیّ.

ولا یمکنهم القول باعتباریّة المهیة ، لوجوه. اما اولاً ، فلانـّه خلاف تصریحاتهم باصالة المهیة. واما ثانیاً، فلانها ، اذا کانت اعتباریة انتزاعیّة ،لابد من منشأ انتزاع لها ، ولامرتبة ناقصة منتزع هی من نقصها ، فلابد انّ تنتزع من وجود الواجب تعالی، ولاحدّ لوجوده بالبرهان ، وعلی اعترافهم. علی انـّه ،لو انتزعت منه ، کان له مهیة بل مهیّات .

وهذا أیضاً باطل بالبرهان ،وعلی اعترافهم . واما ثالثا ، فلانها ،اذا کانت اعتباریّة ،لزم اجتماع المتقابلین فی الواحد الشخصی الواجب بالذات ، وهما الوجوب الذاتی والامکان والوحدةوالکثرة والعلّیةوالمعلولیّة،وغیرذلک. والمتقابلان لایکفیهما الموضوع الاعتباری، ولاالحیثیّة التعلیلیّة. ان کانت ، بل لابد لها منموضوعین متأصلین ،أوحیثیتین تقییدیتین.

وامّا اذا كانت المهيّة اصيلة ، أو للوجود مراتب ، فلايلزم اجتماع المتقابلين بوجه من الوجوه. (سبزوارى٢٣ــ٢٤)

نعتقد ان ذوق التأله ٥٧/٧

هذه الطريقة هى طريقة صدرالمتألهين . فالمضاف اليه عنده هوالوجود، وهوالحق تعالى الذى ذاته بذاته هوالوجود الشديد الغير المتناهى شدةً؛ والاضافة أيضاً هىالوجود، وهو الوجود المنبسط الذى هوفعله تعالىٰ وفيضهونوره ووجهه ؛ والمضاف أيضاً هوالوجود، وهوانحاء الوجودات الخاصة التى هى مراتبالوجود المنبسط. . . فلايقال بالثانى للوجود. (آملى ٩٢)

هوالوجود ٥٧/٩

أى الوجود المنبسط الانتسابىالاشراقى. (هيدجى١١١)

بالمرتبة الغيرالمتناهية ٥٧/١١

وهى المرتبة المضاف اليها. (هيدجى(١١١)

التعلقات والروابط ٥٧/١١

ان الممكنالوجود، بناء على اصالةالوجود، ليس الا الوجود، ومعنىامكانالوجود هوالامكان الفقرى فى مقابل غناء الواجب . وهذا بخلاف امكان المهية، فانه بمعنى سلب الضرورة من جانبَى الوجود والعدم. وانما لايكون امكان الوجود مثل امكان المهية لان سلب ضرورة الوجود عن الوجود كسلب ضرورة سلب العدم عنه؛ كلاهما ممتنع...

فثبوت الوجود للوجود، أى كونه نفسه ضرورى، كما ان سلب العدم عنه أيضاً ضرورى . فامكان الوجود امكان فقرى فى مقابل غناء الواجب ؛ ليس غناه امراً عارضاً على نفسه بحيث يكون هوشىء والغنىالعارضعليه شىء آخر، حتىلوجود النظرعنغناه، ولوحظ هومن حيث نفسه، لم يكن غنياً بل هوفى مرتبة ذاته غنى... فالممكن المفتقر اليه فقيرفى مرتبة ذاته، اذ لولم يكن فقره فى مرتبة ذاته بلعارضاً عليه، للزم انه، لوجودالنظر عن فقرة العارض عليه، لم يكن فقيراً مع انه فقيرياً.

فالتعلق بالغیر مأخوذ فی مرتبة ذات الممکن، فیکون کالجزء من حده، کما ان الغنی بالنسبة الی الواجب کذلک. فالوجودات الامکانیة عین التعلق بالمبدء. (آملی٩٣)

لانها اشیاء لها التعلق ١٢/٥٧

والّا. لزم غنائها فی مرتبة ذاتها. وهو باطل ــ «یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله والله هوالغنی». وهی متقومات فی ذواتها بالوجوب. مثل تقوم المهیّة بعلل قوامها بوجه. (سبزواری٢٤)

قول المتکلمین المذکور ١٣/٥٧

بقوله «من قال: ماکان له سوی الحصص». (هیدجی١١١)

بارجاعه الی الأول ١٤/٥٧

لا الارجاع الی القول الأول من کل وجه. فان القائلین به لم یقولوا بالاضافة الاشراقیة التی هوالوجود المنبسط، مع أن الأول أیضاً بظاهره باطل. (هیدجی١١١)

بان یکون مرادهم ١٤/٥٧

بان یکون الحکم علی المفهوم، من حیث السّرایة الی الحقیقة والحکایة عنها (سبزواری٢٤)

الا فی النسب ١٦/٥٧

الحاصلة بینه وبین الماهیات المنسوبة الیه. (هیدجی١١١)

مع اضافة الی خصوصیة ١٨/٥٧

کوجود الانسان حیث إنه حصّة من مفهوم الوجود، وهونفس ذلک المفهوم مع اضافة الی خصوصیة. (هیدجی١١٢)

تصیر طرفاً ١٩/٥٧

اذ معنی الحرف یصیر معنی إسمیاً بتوجیه الالتفات الیه. (هیدجی١١٢)

اعنى الحصة الحقيقيّة ١٩/٥٧

اطلاق «الحصة» هنا من باب صنعة المشاكلة، وتطبيق عالمى الذهن والخارج . ففى الخارج تجلّ وانتساب اشراقى، وفى الذهن حصّة وانتساب مقولى. (سبزوارى ٢٤)

هى ربط محض ٢٠/٥٧

أى غير مستقلّة فى الموجودية، كالاضافة المقولية فإنها غير مستقلّة بالمفهومية . (هيدجى ١١٢)

حيث لايخلو ٢٠/٥٧

كما أن الحصة لايخلو فى اللحاظ عن المفهوم الكلى. (هيدجى ١١٢)

بما هوتقيد لابما هوقيد ٢٣/٥٧

«بما هو تقيد»، أى غير مستقل فى اللحاظ؛ «لا بما هو قيد»، أى مستقل فى اللحاظ. (هيدجى ١١٢)

وقيد خارجى ٢٣/٥٧

وهوما اضيف اليه الكلى. (هيدجى ١١٢)

لانفسية له بهذه الحيثية ٢٥/٥٧

حتى يحكم عليه أنّه هو أو ليس هو. وإنما هو آلة لحاظ الغير بحسب الذهن . (هيدجى ١١٢)

يعنى بحيثية انه تقيد، اذ التقيد عبارة عن إضافة الشئ الى الشئ، والإضافة بما هى واقع الإضافة معنى حرفى غير مستقلة فى اللحاظ، بل هى آلة لملاحظة الغير. فلا نفسية لها من حيث هى اضافة. (آملى ٩٤)

الشئ اى المهية ٢/٥٨

ان «الشئ» يطلق على الوجود وعلى المهيّة... شيئيّة الوجود باعتبار نفسه، ولكن المهية شئ باعتبار أن وجودها شئ، وإلا فهى من حيث نفسها لاتصدق عليها الشئ، بل هى لاشئ محض، أى أمر اعتبارى. (آملى ٩٤)

اشارة الى ماهو التحقيق ٣/٥٨

الموجود فى‌الذهن . على التحقيق ، هو نفس مهية الشئ الذى يتصور. فاذا تصورت زيداً مثلاً ، فمهية زيد المتصور هو المتصور، لاشئ آخر من صورته وشبحه أوأى شئ يكون غيره. فتلك المهية هى هى بعينها فى عالم الماهوية. وإنما الإختلاف بين الخارج والذهن من ناحية الوجود . نعم ، هى باعتبار عين وعينى ، وباعتبارالذهن صورة. فهى تختلف تسميتها ذهناً وخارجاً . وأما بحسب مقوّماتها وذاتياتها بمعنى ما ليس بخارج عن ذاتها ، فهى هى . (آملى ٩٥)

تحصل بأنفسها ٤/٥٨

أى لابأشباحها. فالاختلاف بين‌الوجود العينى والذهنى بالوجود ، دون الماهية. من ثم قال بعض الفضلاء : الأشياء فى‌الخارج أعيان ، وفى‌الذهن صور. (هيدجى ١١٢)

قيام صدورى لاحلولى ٥/٥٨

امّا الصّور الخياليّة ، فلان التخيل بانشاء النفس فى عالمها صوراً مجرّدة ، تجرّداً برزخيّاً مثاليّاً. واما الصّورالعقليّة : فقيامها بالعقل البسيط صدورى ، كما قال الحكماء: انّ العقل البسيط الّذى هو مقام شامخ من النفس ، خلّاق للمعقولات التفصيليّة . (سبزوارى ٢٤)

كقيام الفعل بفاعله ، لا قيام المقبول بقابله. بعبارة أُخرى[1] ، الصور قامت بالنفس قياماً عنه ، لا قياماً فيه ، بناء على‌ماذهب اليه من‌أنّ النفس‌خلّاق للصور ، فإن‌الله قد خلق النفس‌الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار على إيجاد صور الأشياء المجردة والمادية ، لأنها من سنخ الملكوت وعالم القدرة. الجمهورعلى أن التعقل عبارة عن قبول النفس‌الصور العقلية ، وهو إنفعال ، لافعل. (هيدجى ١١٣)

القيام الصدورى كقيام المعلول بعلته ، وقيام الفعل بفاعله ، حيث ان العلّة ليست محلاً قابلياً للمعلول ، بل المعلول متقوم بالعلة ، قائم بها قياماً عنه ، أى يكون صادراً عنها ،

بحيث لولا العلة لم يكن للمعلول ذات أصلاً، وانما تذوّته بتعلقه بعلته، بل هو نفس التعلق بها. (آملی ۹۵)

بحر من الزيبق بارد بالطبع ۸/۵۸ ـ ۹

مرجع القضية.. الى شرطية... هكذا: لو وجد فى الخارج بحر من الزيبق فهو على تقدير وجوده بارد بالطبع. والمحكوم عليه فى هذه القضية هو نفس البحر من الزيبق، لا صورته ونقشه ولامثاله وما يشابهه، ضرورة أن نقش البحر من زيبق مما يصح عنه سلب البرودة بالطبع. واذا كان المحكوم عليه هو نفس البحر من الزيبق، وكان ثبوت الشيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، وكان البحر من الزيبق معدوماً فى الخارج، فيجب ان يكون موجوداً فى الذهن؛ والا لم يصح الحكم عليه بحكم الفرعية. فهو موجود فى الذهن. وهو المطلوب. (آملی ۹۶)

اجتماع النقيضين ۹/۵۸

مثال للمعدوم الممتنع الوجود فى الخارج ضرورة امتناع اجتماع النقيضين فى الخارج. فان قلت: اجتماع النقيضين كما انه ممتنع فى الخارج ممتنع فى أى وعاء من الاوعية. فكيف تقول بوجوده فى الذهن؟ قلت: المحكوم عليه هو مفهوم اجتماع النقيضين، وهو ممكن الوجود فى الذهن، لانا اذا تصورنا مفهوم اجتماع النقيضين، فقد تصورنا ذاك المفهوم لا شيئاً آخر. فهو، وان كان مفهوم اجتماع النقيضين بالحمل الاولى، لكنه مصداق للموجود فى الذهن... ان حكمنا عليه بالامتناع وقلنا بان اجتماع النقيضين ممتنع، فهو، اعنى مفهوم اجتماع النقيضين، ليس محكوماً عليه بالامتناع من حيث انه مفهوم. بل المفهوم يؤخذ عبرة لملاحظة مصاديقه، ويحكم عليه لا بان يقف الحكم عليه، بل بان يسرى منه الى مصاديقه. (آملی ۹۷)

اشارة عقلية ۱۲/۵۸

لابد من ان يكون للمشار اليه نحو ثبوت حتى يشار اليه... لكن لا بمعنى انه موجود فى الذهن بغير الاشارة الذهنية اليه، ثم يتصور أى يشار اليه بالاشارة الذهنية، بل بمعنى

ان تصوره والاشارة الذهنية اليه وجوده فى الذهن كما انه ايجاده ايضاً. (آملی ۹۸)

والمعدوم المطلق ۱۲/۵۸

والتفصيل ان الشقوق اربعة. فان الكلىّ العقلى. اما معدوم، فالمعدوم لايشار اليه. واما انّه ليس له الّا شيئية المهيّة: فيلزم تقرر المهيّة منفكّة عن كافة الوجودات. كما يقول به المعتزلة. وهو باطل. وامّا موجود فى الخارج. فلايكون كليّاً: اذالشئ مالم يتشخّص لم يوجد. وامّا موجود فى الذهن: فهو المطلوب. (سبزواری ۲۴)

لايشار اليه ۱۳/۵۸

لا حسّاً ولا عقلاً. (هیدجی ۱۱۳)

المادة ولواحقها ۱۷/۵۸

لواحق المادة مايعرض الشئ من ناحية كونه مادياً ... كالمقدار والاين والوضع والجهة والحيز ونحو ذلك. (آملی ۹۸)

مما لحقه بالذات او بالعرض ۱/۵۹

ما يلحق البياض بالذات كالزمان حيث ان البياض زمانى بذاته؛ بمعنى انه مع قطع النظرعن موضوعه موجود فى الزمان. وما يلحقه بالعرض كالمقدار؛ فان البياض من حيث نفسه لايكون متقدراً بمقدار، وانما يعرضه المقدار بتوسط موضوعه. (آملی ۹۸)

اذ لاميز فى صرف الشيء ۲/۵۹

فلوكان فيه كثرة وميز: انضمّ اليه موضوعان أو مكانان أو زمانان، أوغيرذلك. اذ الشئ لايتثنّى ولايتكرّر بنفسه. هذا خلف: اذا المفروض تجرّده عنها. (سبزواری۲۴)

ان صرف كلّ حقيقة: ما لم ينضم اليها مايغايرها من موضوع أو امر لاحق به كالزمان والمكان ونحوهما: فهو لايتكرر ولايتثنى. فالبياض يتكرر ويصيرهذا البياض وذاك البياض اذا كان فى الثلج والعاج مثلاً، وحيث كان الثلج غير العاج: يكون بياض الثلج غير بياض العاج. وإذا جردناه عن الثلج والعاج، ترتفع هذه الاثنينية قطعاً. (آملی ۹۹)

موجود بوجود وسیع ۳/۵۹

ولیس بمعدوم مطلقا ، لانّ الوحدة مساوقة للوجود ، بل عینه ، ولانّه ملتفت الیه للعقل. (سبزواری ۲٤)

المراد بسعة وجوده هو قابلیته لأن ینطبق علی کل واحد من أشخاصه بحیث یجوز أن یصدق علی کل واحد من أشخاصه... وهو بهذا النوع من الوحدة لایوجد فی الخارج، وإلا لزم إتصاف أمر واحد بصفات متضادة. (آملی۹۹)

لانّه فیه بنعت الکثرة ٤/۵۹

دفع لما یتوهّم انّ صرف کل حقیقة ، هو الکلّی الطبیعی، وهو موجود فی الخارج؛ فلایثبت به الوجود الذهنی. وبیان الدفع انّ الطبیعیّ موجود بنحو الکثرة والاختلاط ، لانّ وجود الطبیعی بعین وجود اشخاصه، والعقل یدرك الصّرف الواحد وهو فی الذّهن. (سبزواری ۲٤ــ۲۵)

صقع شامخ ٤/۵۹

هومرتبة قوة العاقلة التی هی أعلی المراتب التی بقیة المراتب دونها، وهو مرتبة القوة الحاسة والمتخیلة والواهمة. (آملی ۱۰۰)

بعضها یثبت المطلوب ۵/۵۹

من مسلك موضوعیة الموجبة: الوجه الأول.

من مسلك الکلیة: الوجه الثانی.

من مسلك الوحدة: الوجه الثالث.

من مسلك التصدیق: الوجه الأول.

من مسلك التصور: الوجهان الآخران [الکلیة والوحدة]. (آملی ۱۰۰)

قاعدة الفرعیة ۸/۵۹

وهی قولهم إن ثبوت شیءٍ لشیءٍ فرع لثبوت المثبت له. (هیدجی۱۱۳)

الذات ای المهية ١١/٥٩

لما كانت «الذات» تطلق غالباً على المعنى المرادف للحقيقة ، أعنى المهية الموجودة فى الخارج ، وهى ليست بمراد هنا ، اذ المهية ، مع قيد الوجود الخارجى ، ليست محفوظة فى أنحاء الوجودات ، فسّرها بالمهيّة التى هى تطلق على نفس المهيّة من حيث هى هى . (آملى ١٠٠)

عالية كانت او سافلة ١١/٥٩—١٢

أى النفوس السّماوية والعقول الكلّية. فللمهيّات كينونات سابقة وبرزات فى النشآت العينية. فكما انّ كلّ الحروف فى مدار رأس قلم الكاتب بنحو الجمع ، ثمّ فى لوحه بنحو التفصيل، كذلك جميع الحروف التكوينيّة فى القلم الاعلىٰ بنحو الوحدة والجمع، وفى اللّوح المحفوظ بنحو التفصيل ، وفى لوح المحو والاثبات بنحو التقدير. والمهيّة محفوظة بعينها فى النشآت ، كالهيولى الباقية فى الاحوال. (سبزوارى ٢٥)

قيد لقوله « الذهنية » اذ الوجود الذهنى ينقسم الى العالى والسافل... [العالى هو] عالم العقول المعبر عنه بعالم القضاء ؛ و[عالم] النفوس الكلية المجردة المعبر عنه بعالم اللوح المحفوظ ؛ و[عالم] النفوس المنطبعة الفلكية المعبر عنه بعالم لوح المحو والاثبات...و[السافل هو] عالم نفوسنا المعبر عنه بالذهن السافل. (آملى ١٠٠)

ان الذاتى لايختلف ولايتخلّف ١٢/٥٩

يعنى اذا قيل إن المهيّة وجدت فى الذهن ، فصدق هذا الكلام بأن تكون المهيّة بجميع أجزائها وجدت فى الذهن ، وإلا فلم تكن المهية موجودة فى الذهن. (آملى ١٠١)

ايضاً ١٤/٥٩

أى ، كما انّ ذلك بالتصديق من العقل ، كذلك هذه المعارضة بنظر العقل . (سبزوارى ٢٥)

فجوهر مع عرض كيف اجتمع ١٤/٥٩-١٥

اعلم ان الاشكال فى باب الوجود الذهنى... من وجوه: (١) من جهة كون شئ

واحد جوهراً وعرضاً ؛ (٢) ومن جهة كونه علماً ومعلوماً ؛ (٣) ومن جهة كونه جزئياً وكليّاً ؛ (٤) ومن جهة كونه مجنّساً بجنسين — فيما اذ تصوّر فرد من الكمّ مثلاً ، فانه كم وكيف — أوكونه نوعين من جنس واحد — فيما اذا تصوركيف محسوس مثلاً كالسواد فانه ، لما كان مهية السواد ، كيف محسوس، ولما كان علماً ، كيف نفسانى.

وان العمدة فى الاشكال هوالاشكال الأخير. وطريق دفعه هو باتخاذ مفرّ من اجتماعها. وهو(١) تارةً باخراجه عن تحت المقولتين... هوطريق من انكر الوجودالذهنى مطلقاً ، وقال بان العلم اضافة بين العالم والمعلوم، كالفخر الرّازى. فانه، بناءً عليه ، لاتكون الصورة من مقولة الكيف ، ولاتندرج تحت مقولة المعلوم بالعرض.

واخرى(٢) بابقائه تحت مقولة الكيف واخراجه عن تحت غيره... و[هو]طريق من يقول بالاشباح لابالأنفس .

وثالثة(٣) باخراجه عن تحت الكيف وابقائه تحت غيره ... [اى] اندراجه تحت مقولة المعلوم بالعرض. هوطريق المحقق الدوانى القائل بانه كيف بالمسامحة.

ورابعة (٤) بابقائه تحت المقولتين . . . هو طريق السيد السند وطريق الفاضل القوشجى الذى يقول بوجود شيئين احدهما من مقولة الكيف، وهوالقائم بالذهن، والآخر من مقولة المعلوم بالعرض ، وهوالحاصل فيه . وطريق صدرالمتألهين... ان كون الصورة العلمية التى هى معلوم بالذات مندرجة تحت المقولتين وتصدق عليها المقولتان وتحملان عليها ، لكن مع تفاوت الحملين . فمقولة المعلوم بالعرض تحمل عليها حملاً اولياً ذاتياً، ومقولة الكيف تحمل عليها حملاً شائعاً صناعياً...

وطريق المصنف فى باب العلم انه من سنخ الوجود ... اذ عليه لايكون من سنخ المهيات حتى يندرج تحت مقولة الكيف أو غير الكيف. (آملى ١١٣-١١٤)

ان الجوهر جنس لها ١٥/٥٩-١٦

خلافاً لمن زعم أن الجوهر عرض للحقائق الجوهرية. (هيدجى ١١٣)

فى كون كل من الجوهروالعرض جنساً لما دونهما، أو عدم كونها جنساً ، أو كون

الجوهر جنساً لما دونه دون العرض ، أقوال واحتمالات.

(١) كون كل واحد منها جنساً لما تحتها. فتكون المقولة حينئذ اثنتين: مقولة الجوهر ومقولة العرض. والعقل والنفس والهيولى والصورة والجسم المركب من الهيولى والصورة أنواع جوهريّة مندرجة تحت مقولة الجوهر؛ والكمّ والكيف وغيرهما الى آخر التسعة العرضية أنواع عرضية مندرجة تحت مقولة العرض . . . هذا الاحتمال كانه لم يذهب اليه ذاهب .

(٢) عدم كون كل واحد منها جنساً لماتحته. فيكون المقولات حينئذ اربعة عشر: التسعة العرضية والخمسة الجوهرية...

(٣) ان يكون الجوهر جنساً لماتحته من الجواهر، ولكن العرض لم يكن كذلك . وعلى هذا فالمقولات عشرة: واحدة منها مقولة الجوهر، والتسع الآخر مقولات العرضية . وهذا طريق المشائين وعليه ارسطو. (آملى ١٠١)

كما هومذهبهم فى الذهن ١٨/٥٩

حيث ان مذهبهم فى الصور العلمية أنها قائمة بالذهن قياماً حلولياً والذهن مستغن عنها ، فتكون عرضاً ، لان العرض هوالحالّ فى محلّ يكون ذلك المحلّ مستغنياً عن هذا الحالّ .

وهذا بخلاف مذهب المصنف فى باب الصور العلمية، فانه يقول بان قيامها بالذهن قيام صدورى لاحلولى، فلايلزم عنده اجتماع جوهرية شئ مع عرضيته. (آملى١٠١—١٠٢)

والعلم عين المعلوم بالذات ٢٢/٥٩

العلم ، أى الصورة الذهنية ، عين المعلوم بالذات. وهو من حيث الوجود فى الذهن معلوم بالذات ، ومن حيث الوجود فى الخارج معلوم بالعرض . والمعلوم بالذات يطابق المعلوم بالعرض. وهما مثلان متشاركان فى الماهية ولوازمها. (هيدجى١١٣)

العرض عرض عام للمقولات ١/٦٠

هذا على طريقة المشائين من جعل المقولات عشراً ، واحدة منها مقولة الجوهر

بادّعاء أنه یصدق علی الجواهر صدقاً ذاتیاً ، وتسعة منها مقولات العرض بناء علی ان صدقه علیها عرضی لکونه من ناحیة وجوداتها ، وأما من حیث ماهیاتها فلاعرضیة لها ، بل هی مستقلات فی التعقل. (آملی ۱۰۲)

من العروض ۱/۶۰

وهو نسبة الطرّو والحلول. ولمّا کان وجود الاعراض ، فی انفسها ، عین وجودها لموضوعها ، قلنا: هو وجودها.

وبالجملة عروض الشیٔ ، أو وجوده ، بعد تمامیّة مهیّته بمقوماتها . فکما انّ الوجود زائد علی المهیّة ، فالعرضیّة زائدة علی الکمّ والکیف، الی اخر المقولات. فظهر انّها لیست جنسا لها. ومعلوم انّها ، لو کانت جنسا ، لم یکن المقولات اجناساً عالیة . (سبزواری ۲۵)

وجودها فی الموضوعات ۲/۶۰

هذا المعنی ثابت لها بالقیاس الی الغیر ، وذاتی الشیٔ یثبت له مع قطع النظر عما عداه. وبالحقیقة ، العرض تعبیر عن وجودها الرابطی ، فإن وجودها فی نفسها عین وجودها لموضوعها. والوجود خارج عن الماهیة ، لم یکن ذاتیاً لها. (هیدجی ۱۱۳)

لایصیر جنساً له ۳/۶۰

فهو جوهر بحسب ماهیته، اذ یصدق علیه أنه ماهیة اذا وجدت فی الخارج تکون لا فی موضوع ، وعرض باعتبار وجوده فی الذهن ، اذ یصدق علیه انه موجود بالفعل فی موضوع. فلا منافاة بینهما. وانما المنافاة فی صدقهما بالذات علی شیٔ ففهوم العرض یعرض لجمیع المقولات فی الذهن ، ولتسع منها فی الخارج. وأما اندراج جمیع المقولات بالذات تحت الکیف علی تقدیر کون الصورة العقلیة عین المعلوم لصدق عدم اقتضاء القسمة والنسبة علیها ، فظاهر الورود، لکونه جنساً لما یندرج تحته. (هیدجی ۱۱۳–۱۱۴)

کیفاً محسوساً وکیفاً نفسانیاً ۶/۶۰

«کیفاً محسوساً » لأنه مما یدرك بالحس. و«کیفاً نفسانیاً» ، لأن العلم من الکیفیات

النفسانية. فلزم ان يكون شئ واحد مندرجاً تحت نوعين فى مرتبة واحدة. (هيدجى ١١٤)

مثل ان يكون شئ واحد تحت نوع الانسان ونوع الفرس بأن يكون فى عين كونه انساناً فرساً ايضاً. وهو محال لاستلزامه كون شئ واحد مفصلاً بفصلين فى درجة واحدة. (آملى ١٠٢)

مجرّد الاضافة ٩/٦٠

فان كانت مع الوضع ، فهو العلم الاحساسى. وان كانت مجرّدة عنه : فان كانت الاضافة الى واحد من الجزئيات العينيّة : اضافة ضعيفة ، فهوالعلم التخيّلى. وان كانت الى كلّها من نوع أو انواع ، فهو العلم التعقّلى. واما جعل الاضافة فى التخيّل الى عالم المثال ، وفى التعقل الى الصّور الكلّية التى فى العقل الفعال ، فليسوا قائلين به.

وعلى أى تقدير فالعلم الذى هو اعلىٰ رتبة من سائرالكمالات ، لايحاذيه شئ متاصل حينئذ فى النفس — «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» .

ويبطله ايضاً ان لايمكن تقسيم العلم حينئذ الى التصوّر والتّصديق. (سبزوارى ٢٥)

أى الاضافة المقولية بين الشئ والشئ. ولذا يبطله العلم بالمعدوم : اذ المعدوم ليس بشئ حتى يقع طرفاً للاضافة ؛ وعلم النفس بذاته . اذ ليس بين النفس ونفسه اثنينية حتى يصير الاثنان طرفى الاضافة. وهذه الطريقة محكية عن فخرالرازى . (آملى ١٠٢)

فى الزمان والمكان ١٤/٦٠

منوّر لافتراق الحصول فى الشئ عن القيام بالشئ . فان الزمان مثلاً : عرض غير قار. والحاصل فيه جوهر ، كالجسم ، والنفس : بما هى نفس . ولا يقوم الجوهر بالعرض. ومعنى حصوله فيه ان له نسبة الى قدرمن حركة الفلك بالحدوث فيه : بل له اليه نسبة محاطيّة، بما هوموجود طبيعى. (سبزوارى ٢٥)

وثانيهما موجود خارجى ١٤/٦٠

لانّ الهيئة القائمة بالموجود الخارجى، موجودة خارجيّة. (سبزوارى ٢٥—٢٦)

انّما الاشكال ٦٠/١٥–١٦

جعل الاشكال من وجوه ثلـٰثة: احدها مامرّ. وثانيها كون شئ واحد علماً ومعلوماً، من حيث ان العلم له حكم، والمعلوم له حكم. فان العلم بزيد، صفة النفس، لازيد. والعلم بالكفر، صفة المؤمن، لاالكفر. والعلم بالعالم عين ذات الله، لاالعالم. وثالثها كون شئ واحد كليّاً وجزئيّاً، من حيث انّ الموضوع من جملة المشخّصات. فالكلّى الّذى فى نفس شخصيّته جزئى.

والتحقيق فى دفع الثانى ان العلم والمعلوم بالذات، وان كانا متحدين بوجه، الّا انهما متغايران، تغاير الوجود والمهيّة. فمن جهة الوجود، علم، ومن جهة المهيّة، معلوم. وفى دفع الثالث، انّ الكلّى فى ذاته، وان كان جزئياً، كما ذكر، الّا انّه، اذا قيس الى الاشخاص الخارجيّة والذهنيّة، ولوحظ مشموليّتها له، فهوكلّى. وامّا دفع الاول فهو طويل الذيل، وسياتى. (سبزوارى ٢٦)

تصويره ٦٠/١٧

إنا اذا فرضنا شخصاً محاطاً بمرآت بحيث انطبع صورة شخصه وجسده فى تلك المرآت. فهناك أمران: صورة حاصلة فى المرآت، لاقائمة بها، وهى الصورة الطبيعية التى فى مادة الشخص؛ وصورة منطبعة فى سطح المرآت، قائمة بها.

وهكذا فى مرآت الذهن. فعنده لكل مدرك ثلاث صور: (١) الصورة الخارجية التى هى المعلومة بالعرض، (٢) والصورة الذهنية التى هى حاصلة فى الذهن، لاقائمة به، وهى الأمر الذهنى عنده، (٣) والصورة الخارجية القائمة بالذهن، وهى الأمر الخارجى عنده. فلكل مقابل موضوع على حدة. (آملى ١٠٢–١٠٣)

وفيه مافيه ٦٠/٢٠

لانّه خلاف الوجدان، ولانّه جمع بين القول بالشبح والمثليّة، لانّ ذلك القائم شبح للموجود الخارجى، وذلك الحاصل مثل له. ووجهه واضح. لما فيه محذورات اخرىٰ تطلب من كتب اخرىٰ، كالاسفار والشوارق. وانّى، فى تعاليقى على الاسفار، ذكرت له

توجهاً وجیهاً علیٰ طریقة الاشراق، لیس هنا موضع ذکره. (سبزواری ۲۶)

اشارة الی مافی هذا المذهب من المفاسد والمحذورات، کماقال المحقق الدوانی: هذاالقائم بالذهن، ان کان مغایراً للأمر المعلوم بالماهیة کما یدل علیه ظاهر کلامه، فهو بعینه القول بالشبح والمثال؛ وإن کان متحداً معه فیها، عادالاشکال. (هیدجی ۱۱٤)

لامایغایرها فی المهیّة ۲/٦۱

ولو غایرها فی المهیّة، لم یکن الوجود الذّهنی لهذه المهیّات، ولا لمهیّة واحدة، نحواً من الوجود. ومن المفاسد العظیمة، علی القول بالشبح، لزوم کون العلوم جهالات. لانّ العلم بالشیٔ انکشافه بما هوعلیه. واذا غرب شیٔ من مقوّماته، لم یکن هذه المهیّة تلک المهیّة. وقد یوجه الشبح بان المهیّة، وان کانت محفوظة، الّا انّها مأخوذة مع الوجود الذهنی، شبح لها مع الوجود الخارجی، کما یقال: «للوجود الذهنی الوجود الظلّی»[1]. (سبزواری ۲٦)

کما لایخفی ۳/٦۱

قال المحقق المذکور[أی اللاهیجی] بعد تقریر المذهبین علی ماهو المشهور: فالحق أن ماهیات الأشیاء فی الذهن، لمّا لم یظهر عنها آثارها ولم یصدر عنها أحکامها، أطلق القدماء علیها لفظ الأشباح، لأن شبح الشیٔ لایصدر عنه أثر ذلک الشیٔ؛ لاأنهم قائلون بحصول أشباح الأشیاء فی الذهن، وأن هناک مذهبین. (هیدجی ۱۱۵)

بعد تمهید مقدمة ٦/٦۱

إنه بناءً علی أصالة الوجود لاخفاء فی صدق هذه المقدمة... ضرورة ان المهیة أمر اعتباری... فما لم یکن وجود لم یکن لاعتبار المهیة منشأ، فالمهیة متأخرة عن الوجود تأخر کل أمر اعتباری عن منشأ اعتباره. وأما علی القول بأصالة المهیة الذی هومذهب السید السند، فالأمر بالعکس حیث ان الوجود ینتزع من المهیة.

وقد وجهه المصنف فی حاشیته... بان مراده بالموجود المتقدم، بناءً علی مذاقه من

(۱) درحاشیهٔ شرح منظومهٔ چاپ ناصری «الخارجی» آمده است.

أصالة المهية، هوالمهية الصادرة عن الجاعل، أوالمهية الخارجة عن استواء الطرفين المستحقة لحمل الموجود عليها باكتسابها حيثيّة المجعوليّة المتقدمة على المهيّة من حيث هى هى . (آملى ۱۰۶)

لما كانت موجوديّة المهيّة متقدّمة على نفسها ٦/٦١

لعلك تقول: كيف يقول السّيد بهذا، وهويقول باصالة المهيّةواعتباريّةالوجود؟ فاقول: مراده تقدم المهيّة الخارجة[1] عن استواء الطرفين ، المستحقة لحمل الموجود ، باكتسابها حيثيّة المجعوليّة على المهية ، من حيث هى هى، تقدّماً بالاحقّية. وبعبارةنفسه، المهيّة المتّحدة مع مفهوم الموجود ، متقدمة على المهيّة التى لم تتّحد . لكنّ المناسب لاصالة المهيّة ان يقول: المهيّة متقدّمة على الوجود بالتجوهر، كما يقول السّيد المحقق الداماد ، والمحقق الدوانى، والمحقق اللاهيجى ، قدست اسرارهم. (سبزوارى ۲۶-۲۷)

قال فى حاشية الأسفار: إن قلت: كيف يصحّ للسيد أن يقول بتقديم الموجوديةعلى المهية مع إفراطه فى القول باعتباريةالوجود؟ قلت: مراده بالموجود المتقدم هوالمهيةالصادرة عن الجاعل، وبالمهية المتأخرة نفس شيئية المهية من حيث هى التى اعتباريتها اتفاقية ...

والمراد بالتقدم التقدم بالأحقية، كما أشار اليه فى الحاشية، يعنى تحقق الشيء وحصوله من حيث هو موجود أولى بالحصول من حيث هى ماهية. (هيدجى ۱۱۵)

فمع قطع النظرعن الوجود لايكون هناك مهية اصلا ٦/٦١-٧

بمعنى انه مالم يصر موجوداً لم يكن مهية من المهيات ، اذ المعدوم الصرف ليس له مهية اصلاً، ... فما لم يكن له نوع تحصل وتحقق ، إما ذهناً أو خارجاً ، لم يكن مهيّة من المهيات. فان قلت: فما يصير موجوداً ثم مهية، إما هذه المهية ، فيصير هذه المهية موجودة ثم يصير هذه المهية ، وهوظاهر البطلان؛ أو مهية أخرى، وهو افحش، مثل ان يقال وجد الفرس فصارانساناً. قلت: لاحصر، بل يتصورشق ثالث. أما اولاً، فلان هذا التقدم رتبى

(۱) در حاشيهٔ چاپ ناصرى «الخارجية» آمده.

لازمانی. وارتفاع النقیضین فی‌المرتبة جائز. ففی مرتبة الموجودیة المطلقة ، لاانسان ولافرس ولاغیرهما من‌التعینات. وأما ثانیاً، فلان معنی قولنا: وجد فصارانساناً، لیس انه وجد شیٔ معین فصارانساناً حتی یتأتی‌الترديد بأن هذا الشیٔ المعین إما انسان أو غیره ؛ بل معناه ان هناك أمرواحد، وهو الموجود المطلق ، وهو انسان وموجود ، فتحققه وحصوله،من‌حیث هو موجود ، أولی من‌الحصول من حیث هو مهیةالانسان. وأما ثالثاً ، فبالنقض بتقدم‌کل ملزوم علی‌لازمه ، کالاربعة علی‌الزوجیة؛اذ یقال حینئذ: لووُجدت الاربعة اولاً،فصارت زوجاً ، فما وُجد اولاً إما زوج ، فالزوج یصیر زوجاً ، أو لیس بزوج،فتکون الاربعة لیست بزوج ، ثم تصیر زوجاً. والحل هو ماذکرناه من‌کون التقدم رتبیاً ، ففی‌رتبةالاربعة لازوج ولا لازوج ، بل النقیضان‌کلاهما مرتفعان فی تلك المرتبة. (آملی ۱۰۷)

اندفع الاشکالات ۱۱/۶۱

هی‌اشکال‌کون شیٔ واحد جوهراً وعرضاً ، واشکال‌کونه علماًومعلوماً،واشکال کونه جزئیاً وکلیاً. (آملی۱۰۷)

مداراشکال کون شیٔ واحد ۱۳/۶۱

اذ مدارجزئیته علی‌کون الموضوع من جملة المشخصات،ومدارکلیّته علی‌انّ کلّ شیٔ فی العقل،یحذف غرائبه ، سواءکان ذلك الشیٔ نفس الموجود الخارجی،أوشبحه‌أو منقلبه. (سبزواری۲۷)

ذلك لان مدار کون شیٔ واحد جوهراً وعرضاً وعلماً ومعلوماً ، هو ان الموجود فی‌الذهن، لمّا کان بعینه الموجود فی‌الخارج ، وما فی‌الخارج معلوم وجوهر وما فی‌الذهن‌علم وعرض، فیلزم‌کون شیٔ واحد باعتبار الوعائین جوهراً وعرضاً وعلماً ومعلوماً.

وأما مداراشکال کون شیٔ واحد جزئیاوکلیا ، فهو باعتبار وعاء الذهن فقط ، اذ الموجود فی‌الذهن جزئی، باعتبارکونه قائماً بالذهن،والموضوع من‌جملة المشخصات؛وکلی، باعتبار ان‌کل شیٔ فی‌العقل‌محذوفاً عنه الغرائب‌کلی ، سواءکان ذلك الشیٔ نفس‌الموجود الخارجی،علی ما یقوله المحقّقون ، أو شبحه ، علی قول القائلین بالشبح ، او منقلبه ، علی

قول هذا المحقق السيد السند. (آملی ۱۰۸)

حقيقة معيّنة ۱۴/۶۱

حتى يكون مخالفها شبحها، بل له ابهام، مثل انّه الامر الدائر بين الجوهر والكيف. وما قال «بل الموجود...» مثل مايقال فى تفسير الكلى بالمطابقة لكثيرين ، مع انّ المطابق موجود مجرّد، والكثيرون مادّيون مثلاً ، وبينهما غاية البعد، ان المراد بالمطابقة انّه، لوحصل الكلّى فى الخارج ، كان عين الافراد ، ولو حصلت فى العقل ، صارت عين ذلك الكلّى المجرّد ، اذ يحذف غرائبها. (سبزواری ۲۷)

أى مع قطع النظر عن الوجود الخارجي والذهنى ، ليس للشئ ذات معينة يمكن ان يقال هى موجودة فى الخارج أو فى الذهن ، وان الموجود فى الذهن عين له أو شبح. بل للشئ مع قطع النظر عن الوجودين ابهام ، مثل انّه الأمر المردد بين الجوهر والعرض بحيث لو وجد فى الخارج يتعين جوهراً وفى الذهن يتعين عرضاً. (آملی ۱۰۸)

بل الموجود الخارجي ۱۵/۶۱

مطابقة الموجود الخارجي مع الموجود الذهنى ، مع كونه فى الخارج جوهراً مثلاً ، وفى الذهن كيفاً ، نظير مطابقة الكلى مع الكثيرين ، مع ان الكلى موجود مجرد والكثيرين ماديون مثلاً ، وبينهما غاية البعد. فكما أن معنى مطابقة الكلى مع الكثير بمعنى أنه لو حصل الكلى فى الخارج لكان عين الأفراد ، ولو حصلت الأفراد فى العقل بالتقشير والتعرية ، لكانت عين الكلى ، كذلك فى المقام ، لو حصل الجوهر الخارجي فى الذهن لكان عين الكيف ، ولوحصل الكيف الذهنى فى الخارج لكان عين الجوهر. (آملی ۱۰۹)

الهيولى المبهمة ۱۸/۶۱

حيث تصير تارةً باقتران الصورة ماء ، وتارة هواء، وأخرى ناراً. (هيدجى ۱۱۵)

ظاهر أنه ليس هناك مادّة مشتركة بين جميع الموجودات حتى يشار اليها ويحكم عليها بأنها تارة تصير جوهراً وتارة كيفاً. (آملی ۱۰۹)

انقلاب امر فی صفته ۱۹/۶۱

كانقلاب الأسود ابيض والحار بارداً ونظائرهما. (آملی ۱۰۹)

أو صورته ۱۹/۶۱

كانقلاب الماء هواء. (آملی ۱۰۹)

واما انقلاب نفس الحقيقة ۱۹/۶۱

هذا القول ليس اولیٰ من ان يقال : همـا حقيقتان برأسهما . واذ ليس فيهما مادّة مشتركة ، فلم تقول : هذه نفس تلك ؟ اذا لم تكن مادة مشتركة فی انقلاب امرفی صفته أوفی صورته ، بل ببياض وسواد ، أوصورة نوعيّة مائية وصورة نوعيّة هوائية ، هل يمكن ايضاً ان يقال: احدهما عين الآخر؟ او بمجرد لفظ الانقلاب ، يكون احدهما عين الآخر. (سبزواری ۲۷)

امراً مبهماً ۲۰/۶۱

مثل نفس الأمر والشیٔ والممكن. لايخفی ان كل واحد منها من المعقولات الثانية ، لايحاذيه شیٔ فی الخارج ، فلم يكن شیٔ باقياً فی الاحوال. (سبزواری ۲۷)

وأنّیٰ للمهية هذا العرض العريض ۲۱/۶۱ــ۲۲

بأن تكون مرتبة منها جوهراً وأخری عرضاً ، مع كونها منشأ الاختلاف، والشیٔ الذی له مراتب لابد أن يكون حقيقة واحدة. (هيدجی ۱۱۵)

بالتشبيه والمسامحة ۲/۶۲

حاصل مراد المحقق الدوانی. . . ان العلم لايكون كيفاً حقيقةً. وانما قالوا انه كيف لمشابهته بالكيف...

انّ موضوع علم مابعدالطبيعة . . . هو عبـارة عن الموجود بما هو موجود وهل هو الموجود بما هوموجود مطلقاً ، سواء كان موجوداً ذهنياً أو موجوداً خارجياً ؛ أو هوالموجود الخارجی بما هو موجود، لامطلق الموجود. ففيه خلاف. والسيد المحقق علی الاول ، والمحقق

الدوانی علی‌الأخیر .

فعلی قول المحقق الدوانی . الموجود الخارجی من حیث انه موجود، ینقسم الی‌الواجب والممکن ، والممکن منه ینقسم الی الجوهر والعرض ، والعرض منه ینقسم الی الـکمّ والکیف وغیرهما من‌المقولات‌العرضیة . وذلک لان المقسم ، وهوالموجود الخارجی، معتبر فی‌الأقسام، لان القسم یحصل من‌المقسم اذا انضم الیه قید.

فالعلم ، لمّا لم یکن موجوداً خارجیاً ، بل هو موجود فی الذهن ، فلیس کیفاً ، لان الکیف من أقسام الموجود الخارجی . وانما اطلقوا علیه الکیف لانه شبیه به. ووجه شباهته به هو ان الکیف موجود خارجی لایقبل القسمة ولا النسبة بذاته . والعلم لایقبل القسمة والنسبة بذاته . ففیه شیٔ من الکیف . ولکنه لیس موجوداً خارجیاً. فلیس بکیف ، لکنه شبیه به. (آملی ۱۱۰—۱۱۱)

کان من مقولة المعلوم ۷/٦۲

أی المعلوم بالعرض . فان المعلوم بالذات یطابق المعلوم بالعرض ، وهما مثلان، والمثلان امران متشارکان فی‌المهیّة ولازمها. فالعلم بالشمس‌شمس اخریٰ ، والعلم بالقمرقمر آخر، وبالحجرحجرآخر، وهکذا. ولذا یقال: «العلم بالشیٔ صورته الحاصلة عندالعقل». ویقال «صورة الشیٔ مهیته التی هو بها هو» . (سبزواری ۲۷—۲۸)

ان العلم... مندرج تحت مقولة المعلوم بالعرض حقیقة ؛ فان کان المعلوم بالعرض جوهراً فهو جوهر، وان کان کماً فکم وهکذا...

کون الموجود الذهنی من‌مقولة المعلوم بالعرض قد اثبتها [الدوانی] بان العلم، لماکان متحداً مع المعلوم بالذات ، فلامحالة یکون مندرجاً فیما یندرج فیه‌المعلوم بالذات. فالمعلوم بالذات ، ان کان جوهراً ، فالعلم به بحکم الاتحاد معه یکون جوهراً ، وان کان کماً ، فکماً، وهکذا .

ولا یخفی ان هذه الدعوی، وان کانت حقاً عندنا ، لکنها لاتتم علی مذاق المحقق الدوانی... وذلک لان الملاک فی سلب الکیف عن العلم عنده کان من جهة کونه موجوداً

ذهنياً مع ان الكيف عنده من أقسام الموجود الخارجی . وعلى هذا ، فيجب ان لا يكون جوهراً . لان الجوهر عنده ايضاً من أقسام الموجود الخارجی . والمقسم يجب ان يسرى الى الأفراد. (آملی ١١٠–١١٢)

وهو نحو من الوجود ١٠/٦٢

هو الوجود الرابطی. وهذا الوجود والعروض للأعراض التسعة بعد تمامية ماهياتها ، والوجود زائد على الماهية. فلايكون العرض المطلق ذاتياً لها ، بل خارجاً محمولاً بغير ضميمة. (هیدجی ١١٥)

فلا تكون عرضية الأعراض ذاتية لها [أی للماهيات] بمعنى الذاتی فی باب البرهان ، أی ماينتزع من نفس ذاتها . بل يكون من قبيل الخارج عن ذاتها المحمول عليها. (آملی ١١٣)

ولا منافاة بين كون الشیء جوهراً ١٢/٦٢

لامنافاة فی كون الشیء جوهراً وعرضاً باعتبارين ، اذ كون الجوهر فی الذهن جوهراً بالذات وعرضاً بالعرض بالمعنى المذكور. ولاضرر فيه. (هیدجی ١١٥–١١٦)

لأن جوهريته ذاتی ، أی صفة للمهيّة نفسها . وعرضيته عرضی ، وهو المراد بكونه عرضاً خارجياً ، أی تكون العرضية خارجة عن مقام ذاتها ، فيكون عرضاً بالعرض . (آملی ١١٣)

بمعنى انّه مهيّة حقّ وجودها ١٣/٦٢

أو مهيّة ، اذا وجدت فی الخارج ، كانت لا فی الموضوع . وعلى أی تقدير ، لانتوهمن ان المهيّة الجوهريّة التی فی الذهن ، جوهريتها بالقوّة . لانها بالفعل فی موضوع . هو النفس . وذلك لانّ عدم الكون فی الموضوع بالقوّة ، لا الجوهريّة . بل الجوهريّة بالفعل ، اعم من اللاكون فی الموضوع بالفعل ، كما فی الخارج ، أو بالقوة ، كما فی الذهن. وهذا مثل مايقال فی تعريف الجسم : انّه « الجوهر الذی يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم » . فالمكعّب جسم . والكرة ايضاً جسم . وان لم يكن فيها خط بالفعل . ففعلّية جسميّة الكرة بقوة قبول الخطوط وامكانها ، ولا يعتبر فعليّة الخطوط . (سبزواری ٢٨)

لا فی مقام ذاته ۱٤/٦۲

قوله: «لا فی مقام ذاته» نظیر قولهم «لا بالذات». (هیدجی ۱۱٦)

کما انّ الجزئی ۱۷/٦۲

أی مفهوم الجزئی المنطقی جزئی بالحمل الاولی، ولیس بجزئی بالشائع، بل کلّی. (سبزواری ۲۸)

ولذا اعتبر ۱۸/٦۲

انّما اعتبرها من اعتبر لما رای، من انّ قولنا. «الجزئی جزئی» و «الجزئی لیس بجزئی» لیس تناقضا، مع انه مستجمع لجمیع شرایطه، کالوحدات الثمانیة المشهورة، اذ التناقض فی القضایا اختلاف القضیتین، بحیث یلزم من صدق کلّ کذب الاخری.[1] وهما هنا صادقتان وحیث اعتبرت وحدة الحمل، ظهر ان عدم تناقضهما من جهة اختلاف الحمل. ولو اتحد، تناقضتا. (سبزواری ۲۸)

ان الطبائع الکلیة العقلیة ۲۰/٦۲

المراد بالطبائع الکلیة نفس الطبائع المرسلة اللا بشرطیة المقسمیة والمهیات من حیث هی هی التی هی الکلیات الطبیعیة. ولیس المراد بها الکلیات العقلیة المصطلحة المقابلة لها. (آملی ۱۱٤)

من حیث کلّیّتها ومعقولیّتها ۲۰/٦۲

لیس مراده، قدّس سرّه، الکلّی العقلیّ الموجود بوجود تجرّدی احاطی، بل المراد بکلّیّتها الکلّی الطبیعیّ المعروض للکلّیّة فی بعض المواطن، وهو احد معانی الکلّی. أو ابهام الطبیعة، حیث انّها المهیّة المطلقة واللابشرط المقسمی الغیر المرهونة بالجزئیة والکلّیّة والتجسّم والتجرّد، وغیرها، وبمعقولیّتها مجرّد کونها مفهوماً. (سبزواری ۲۸)

المراد بکلیّتها هو إبهامها المفرط وعدم ارتهانها بشیء أصلاً، من الجزئیة والکلیة، والتجسم والتجرد، وغیرها.

وبمعقوليتها مجرد كونها مفهوماً ذهنياً. (آملى ١١٤)

لاتدخل تحت مقولة ٢٠/٦٢-٢١

أى لاتكون فرداً ومصداقاً لمقولة. (هيدجى ١١٦)

لأنها من حيث هى طبيعة من الطبائع[لا] تصدق عليها المقولة و[لا] تحمل عليها حملاً أولياً ذاتياً، كما ان الإنسان من حيث إنه إنسان هو عين الإنسان، لا أنه فرد منه. فان الإنسان لايكون فرداً من نفسه، بل هو هو نفسه. وبعبارة أخرى، الإنسان إنسان بالحمل الأوّلى، لا أنه انسان بالحمل الشائع الصناعى. (آملى ١١٤-١١٥)

تصير مظهراً أو مصدراً لها ٢٢/٦٢

المظهريّة بالنسبة الى المعقولات الكلّية، والمصدريّة بالنسبة الى الخيالات مثلاً. وذلك لانّ العلّية تقتضى سوائيّة ازيد ممّا فى العقليات، اذ لها وجود تجرّدى وسيع. ووحدة جمعيّة تحاكى تجرّد النفس النطقيّة القدسيّة. فهى من صقع النفس، كما نقول: ان العقول المفارقة من صقع الربوبيّة، بخلاف الخيالات، لانّ كلاً منها مردود متقدّر متشكّل. ولاتجرّد حقيقى فيها. ولذا كثيراً مانقول: التعقّل بالاتحاد. والتخيّل بالخلاقيّة باذن الله تعالى. (سبزوارى ٢٨-٢٩)

مظهراً لها بالنسبة الى المقولات الكلية. ومصدراً لها بالنسبة الى التخيلات، بناءً على طريقته - قدس سرّه - من كون ادراك الكليات العقلية بمشاهدة النفس اياها عن بعد واتحادها معها. فتصير النفس مظهراً لها، وادراك الصور المتخيّلة بانشاء النفس اياها فى مرتبة الخيال. (آملى ١١٥)

لكنه غير مجد ٤/٦٣

حاصل ما اعتبره فى صيرورة الشئ فرداً من شئ وصحة جعله عليه حملاً شائعاً أمران. احداهما ان يكون مفهوم هذا الشئ مأخوذاً فى حقيقته كأخذ مفهوم الجوهر فى حقيقة الانسان وحدّه.

وثانیهما ان یترتب علیه أثره بان یکون باعتبار جوهریته مهیّة حق وجودها ان یکون لا فی موضوع .

فمجرد تحقق الامرالاول... لایوجب اندراج ذاك النوع فی ذاك الجنس . . . حتی یصح حمله علیه شائعاً ، ما لم یترتب علیه آثاره .

وترتب الآثار متوقف علی موجودیته بوجود یخص به ویکون وجوده ، اذ بالوجود المخصوص بالشیٔ یترتب علیه آثاره. فکما ان المهیة من حیث هی هی ، مع قطع النظر عن الوجودین ، لایترتب علیها اثرها ، وما لم یترتب علیها آثارها ، لایکون فرداً من تلك الطبیعة ، لکن الطبیعة المأخوذة فیها هی هی بالحمل الأولی. (آملی ۱۱۵—۱۱۶)

الملاك ۱۳/۶۳

نعم ، المهیّة التی هی اللاشیٔ الوجودی ، کیف یتصحّح بها حقیقة شیٔ ؟ فمجرّد مهیّة الانسان مثلا ، التی فی العقل ، لیس انسانا حقیقیّاً ، ولاحقیقة الانسان ، اذ المهیة تصیر بالوجود حقیقة . والوجود الذی یضاف الی المهیّات ، بواسطة فی العروض ، هو الوجودات المتشتتة ، لاالوجود العلمی. فکما انّ مفهوم الوجود لیس وجوداً حقیقیّاً ، ولایصیر به شیٔ موجوداً ، کذلك مفهوم الجوهر. مثلاً ، لیس جوهراً حقیقیّاً.

وبالجملة ، هذا الحکیم المتأله ، قدّس سرّه ، مع المحقق الدوانی فی شقاق. فالمحقق یدّعی صحّة السّلب للکیف ، وصحّة الاثبات للمقولات الاخر . وهو ، قدّس سرّه ، یدعی صحّة السلب لحقائق المقولات ، وصحة الاثبات للکیف. ومدار هذا الاشکال علی اثبات کلاالامرین بالحقیقة لکلّ صورة صورة من المعقولات. ومتی طرد احدهما انحل. (سبزواری ۲۹)

لاحقائقها ۱۵/۶۳

اذ الحقیقة باعتبار الوجود الخاصّ. (هیدجی ۱۱۶)

والوجود وان لم یکن ۱۵/۶۳—۱۶

کأنه دفع عن سؤال مقدّر ، وهو أن الوجود الخارجی ، اذ انضمّ الی الکلیات الطبیعیة کیف یصیّرها حقائق محصّلة ، مع أنه لیس بجوهر ولاعرض. (هیدجی ۱۱۶)

لانّ الکلام فی الکلّی العقلی ۱۸/۶۳

أی، الکلّی الذّهنی، وهوالمفهوم الذی یعقل. (سبزواری ۲۹)

مراده من الکلی العقلی هو الکلی الطبیعی الموجود فی الذهن، لا الکلی العقلی الاصطلاحی اعنی الطبیعی المقید بالکلیة. (آملی ۱۱۷)

هذا الوجود للنفس ۱۹/۶۳

سیّما علی قاعدة اتّحاد المدرِک والمدرَک. (هیدجی ۱۱۶)

فلیس فی ذلک المقام ۲۲/۶۳

ولذا «کان الله ولم یکن معه شیٔ». مع انّه تعالیٰ عالم بکل ّشیٔ. وهذا بوجه بعید کالمرات الّتی یترائی فیه الصّور. فذلک الوجود، انّما هو وجود المرات، لا المرئیّات، اذ وجود المرئیّات هوالوجودات المتشتتات. (سبزواری ۲۹)

هو المرتبة الواحدیة المعبر عنها بعالم الأسماء والصفات... واتی بکلمة «ذلک» المشار بها الی البعید اشارةً الی ترفّع ذاک المقام وبعده عن انّ یناله ایدی العقول. (آملی ۱۱۷)

حیوان وانسان ۲۳/۶۳

سلب الحیوان والانسان ونحوهما عن ذاک المقام من جهة عدم وجودها بوجودات المختصة بها، وان کانت موجودات بوجوده تعالی. فیکون نظیر وجودات الصورالعلمیة فی صقع النفس بوجود النفس. وهذا معنی ما قاله العرفاء من ان الأعیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود. والمراد بالأعیان الثابتة المهیّات الکلیة، وعدم اشتمامها رائحة الوجود بمعنی عدم وجودها بوجودات المختصة، لاسلب الوجود عنها مطلقاً. (آملی ۱۱۷)

لاتثبت ازید من هذا ۲/۶۴

أی، من انّ هذه المهیّات التی تحمل علی انفسها بالحمل الاولی، لها ظهور آخر بوجود آخر، مع جواز کون الوجود الآخر لها بالعرض، لابالذات. (سبزواری ۲۹)

وناهیک ٥/٦٤

وناهیک قول الحکیم المعنوی فی المثنوی:

شمس درخارج اگرچه هست فرد — می‌توان هم مثل او تصویر کرد

شمس جان کو خارج آمد از اثیر — نبودش در ذهن و در خارج نظیر

(سبزواری ۲۹ــ۳۰)

والجواب انه لایتفاوت الأمر ٧/٦٤

لایتفاوت الأمر عند المصنف [ملاصدرا] ، فان نفس الطبیعة فی الوجود الخیالی ایضاً لیس فرداً حتی ان الوجود الخارجی ایضاً کونه فرداً لیس باعتبارنفس الطبیعة، وان کان الفرد نفس الطبیعة ایضاً بالعرض، فانها موجودة بالوجود الخاص بها . والوجود عین التشخص ، فهوشخص بالذات ، وهو الواسطة لعروض التشخص ، والفردیة للطبیعة ایضاً. وأما الموجود الخیالی مما یعدّ فرداً من الطبیعة ، فلیس موجوداً بالوجود الخاص بالطبیعة،لأن ذلک الوجود وجود النفس ،ولا سیما علی قاعدة اتحاد المدرِک مع المدرَک ، فانها وجود واحد بسیط منتزع منها مفاهیم عامة وخاصة بلاانثلام فی وحدتها وبساطتها. فکل وجود خیالی اشراق من النفس وظهورمنه کما فی الوجود الإحاطی. (آملی ۱۱۸)

لیس فرد الانسان ولاالجوهر ٨/٦٤

کیف ؟ وقد مرّ معیارالفردیّة الحقیقیّة ، من انّه یترتب علی المندرج آثارالطبیعة المندرج فیها ، ولایترتب الآثار المترقّبة من الانسان علی الانسان الخیالی. (سبزواری ۳۰)

وبالجملة صحّة هذه السّلوب ١٠/٦٤

کسلب الجوهریّة ، وسلب الانسانیّة ، وسلب المقولات الاخر، اجناساً وانواعاً وافراداً،عن وجود تلک الصّورالعلمیّة ، أی بما هی وجود ، اشارة الیٰ ماهو المرضیّ عندنا ، من انّ العلم وجود واشراق من النفس، کما سنحقق. (سبزواری ۳۰)

هذه الجملة غیرمرتبطة بالجواب المتقدم علیه ، بل هی مربوطة بما یختاره المصنف

فی الجواب من أن العلم لیس من مقولة الکیف ، لأنه من سنخ الوجود ، لاالمهیّة ، فیکون خارجاً عن مقسم الجوهروالعرض . (آملی ۱۱۸)

کیفاً بالذات ۱۲/٦٤

بأن یکون الکیف ذاتیاً لها .

ولما بیّن أن المقولات فی الذهن لیست بالحمل الشائع مقولات ، بل بالحمل الأول فقط ، ورای أنه لو صدق علیها الکیف صدقاً ذاتیاً عاد الإشکال . أراد تصحیحه أولاً بما ذکره صدرالمتألهین من أنها کیف بالعرض ، ثم بماهو الحق عنده من نفی العلم کیفاً مطلقاً. (هیدجی ۱۱٦)

ومفاهیم المقولات ایضاً ۱۳/٦٤

أی ماهیاتها فی أنفسها ، لا من حیث معقولیتها. (هیدجی ۱۱٦–۱۱۷)

امّا نفسها أو جزءها ۱۳/٦٤–۱٤

اذا کانت المعقولات ، هی الاجناس العالیة ، أو جزئها ، اذا کانت انواعها . (سبزواری ۳۰)

بعبارة أخری ، عینها أو مأخوذ فیها. (هیدجی ۱۱۷)

کما قال فیمابعد هذا الکلام ۱٤/٦٤–۱٥

حیث یقول: وأما من حیث کونها صفات موجودة للذهن ، ناعتة لها ، من مقولة الکیف بالعرض ، لا ان الکیف ذاتی لها. (آملی ۱۱۸)

فما هذا الکیف بالذات ۱٥/٦٤

حتی تکون المفهومات الذهنیة کیفیات بالعرض له .

وحاصل ما قاله فی الجواب ان المقولات فی العقل مفاهیم جوهر وکمّ وکیف الی آخره ، وظهورها وانکشافها لدی النفس وجود خاصّ له ماهیّة ، هی مفهوم العلم ، وهی کیف بالذات ، والمقولات کیفیات بالعرض. (هیدجی ۱۱۷)

من حیث وجودها فی النفس ۱٦/٦٤

مراده من قوله «ومن حیث وجودها فی النفس تحت مقولة الکیف» ان وجودها مبرز کیفیتها ، لا ان وجودها فی النفس کیف. کیف والوجود لا یکون جوهراً ولا عرضاً . (آملی ۱۱۸)

قلنا : وجود تلک المهیات ۱۷/٦٤

یعنی فی النفس. (هیدجی ۱۱۷)

کونها وتحقّقها ۱۷/٦٤

اذ الوجود لیس امراً ینضمّ الی المهیّة ، بل ما به تتذوّت المهیّة ، ومابه یشارالیها اشارة عقلیّة ، أو غیرها . وقد مرّ معنی زیادته علیها فی التّصور ، لا فی حاق الذّهن . وکما یقول اهل الاعتبار انّ الوجود کون المهیّة وتحقّقها ، یقوله اهل التحقیق ، لکن بمعنی انّ بالوجود کونها ، ولیس لها کون وتحقق بدونه ، وهی فانیة فیه تحقّقا. (سبزواری ۳۰)

ذلک الوجود ۱۸/٦٤

أی الکون أو التحقق فی الذهن. (هیدجی ۱۱۷)

بل لعله وجود خاص ۱۸/٦٤

ان للصور العلمیة وجود فی الذهن تکون هی بذاك الوجود مقولة المعلوم بالعرض ، جوهراً أو کما أو کیفاً أو غیرها؛ ولها وجود آخر ینضم الیها تکون هو بذلک الوجود الآخر کیفاً بالعرض.

ولهذا الوجود الآخر المنضم الیها مهیة اخری هی مهیة العلم، وهی الکیف بالذات. فصارت الصور العلمیة کیفاً بالعرض، وانتهی الکیف بالعرض الی الکیف بالذات. (آملی ۱۲۰)

لوجود تلک الصوّر ۲۰/٦٤

أی ، لکونها وتحقّقها المذکور. (سبزواری ۳۰)

و وجود آخر ۲۰/٦٤

أی وجود آخر زائد علی کونها وتحققها فی النفس. یکون منضماً الی ماهیات الصور المعلومة، **فیکون کمالاً ثانیاً لوجود تلك** الصور. أی لکونها وتحققها الذی هو الکمال الأول. (آملی ۱۲۰)

بعد اللتیا والتی ۲۳/٦٤

یقال «وقع فلان فی اللتیا والتی»، وهما إسمان من أسماء الدواهی... وأصله أن رجلاً تزوج قصیرة، فقاسی منها شدةً، فطلّقها. وتزوج طویلةً، فقاسی منها أضعاف ذلك. فطلّقها. فقال: بعد اللتیا والتی. لا اتزوج ابداً. فکنی بها عن الشدائد المتعاقبة — من مجمع البحرین. (آملی ۱۲۰–۱۲۱)

لان وجود تلك الصور ۱/٦٥

حاصله انه لیس للصور العلمیة فی النفس وجودان، احدهما بالذات، وهو کونها وتحققها. والآخر بالعرض. وهو ظهورها علی النفس، حتی یکون لهذا الوجود العرضی مهیة یکون هذا الوجود لهذه المهیة بالذات، وکانت تلك المهیة هی العلم. وهی من مقولة الکیف بالذات. وتکون الصور العلمیة کیفاً بالعرض.

وذلك لمخالفته للوجدان. اذ لیس فی انفسنا غیر ظهور الصور العلمیة شیئاً آخر. (آملی ۱۲۱)

ضمیمة تزید علی وجودها ۲/٦٥

أی: وجودها فی نفسه وجودها للنفس. و وجودها للنفس لیس یزید علی وجود النفس. اذ لا وجود لها الّا الوجود التطفّلی للنفس، کما مرّ. فکما لم یکن فیها جوهر حقیقی مثلاً، الّا الجوهر بالحمل الاولی. کذلك لا کیف حقیقی، اذ لا وجود الّا وجود النفس، والکیف من المحمولات بالضمیمة. (سبزواری ۳۰)

وظهورها لدی النفس ٤/٦٥

جواب عمّا مرّ فی توجیه الکیفیّة، من انّ ذلك الوجود الخاص، ظهورها علی

النفس بانّ المراد بالظهور، اما الظهور لدى النفس. وهو ليس سوى تلك المهيّات وكونها وتحققها. واما الظهور للنفس. وهذا. امّا نسبته مقوليّة، فيلزم ان يكون العلم اضافة لا كيفاً. وامّا اضافة اشراقية من النفس اليها، فيكون وجوداً ونوراً. فالعلم وجود واشراق من النفس، كما هو الحقّ عندنا. وقد مرّ انّ النور هو الوجود، والوجود، سيّما الوجود الصّورى التجردى، بمراتبه، هو النور. (سبزوارى ٣٠)

حاصله أنه لابد فى كون العلم كيفاً والصور المعلومة كيفيات من اثبات أمر زائد على وجود النفس. وليس هنا أمر آخر. (هيدجى ١١٧)

ظهورها [أى ظهور الصور العلمية] على النفس ليس إلا كونها وتحققها، لا أمر ينضم الى وجودها فى الذهن. لأن المراد بظهورها لدى النفس هو موجوديتها بوجود النفس وتقوّمها بها. وهو ليس إلا كونها وتحققها بتحقق النفس، لا بوجود آخر ينضم الى النفس. والّا، كان هذا الوجود ظهوراً لمهية فى نفسها، أى تصير مستقلة بالوجود، لا ظهورها لدى النفس. (آملى ١٢١)

لكان ظهور نفسه ٥/٦٥

لاظهوره لغيره، بل الظهور للنفس بناء على أن الوجود للماهيات الذهنية تبعاً وتطفلاً. (هيدجى ١١٧—١١٨)

وليس هنا أمر آخر ٥/٦٥—٦

ينضم الى وجود تلك الصور الّذى للنفس حقيقة حتى يحمل عليها الكيف. (هيدجى ١١٨)

من المحمولات بالضميمة ٦/٦٥

وليس كالعرض المطلق. فلابدّ من اتّصاف موضوعه، وهو النفس. وانضمامه بحيثية أخرى، هى صفة قائمة به حتى ينتزع منه ماهية الكيف. (هيدجى ١١٨)

الظهور والوجود للنفس ٦/٦٥

ان المراد «بظهور الصور لدى النفس» هو موجوديتها وتحققها بعين وجود النفس

وتحققها . لابانضمام ذاك الظهور الى وجودها .

وأما المراد بـ« ظهورها للنفس » هو نسبتها الى النفس . وتلكَ النسبة إما مقولية، أی نسبة متوسطة بين النفس وبين الصور العلمية . ومهية هذه النسبة هی العلم . وإما نسبة اشراقية، أی فائضة من النفس . بافاضتها تتحقق الصور العلمية . لا بمعنی انها شیء والصور العلمية المتحققة بها شیء آخر . بل بمعنی انها عين تلكَ الصور العلمية . والفرق بينهما هو الفرق بين الايجاد والوجود . فنفس تلكَ الاضافة الاشراقية من حيث انتسابها الی النفس ايجاد وانشاء ، ومن حيث استنادها الی الصور العلمية وجود لها . وفی الحقيقة ، ليس الا النفس وهذا الاشراق. لكن ينتزع من هذا الاشراق وتلكَ الاضافة ماهيات الصور العلمية.

فعلی الاول ، اعنی كون النسبة المقولية هی العلم ، يلزم ان يكون العلم من مقولة الاضافة. لا الكيف. وعلی الثانی ، اعنی كون النسبة الاشراقية هی العلم ، يلزم ان يكون العلم من سنخ الوجود. وهذا هو الموافق للتحقيق . (آملی ۱۲۱–۱۲۲)

والوجود ليس بماهية ۸/۶۵

فالعلم ليس بكيف. (هيدجی ۱۱۸)

فكما انّ فيض الله... الفيض الاقدس ۶۵/۱۰–۱۱

الفيض المقدس . هو التجلّی الافعالی الذی هو ظهور الذات المتعالية فی المظاهر التی هی المهيّات الامكانية الموجودة بوجوداتها الخاصّة فی كلّ بحسبه . والفيض الاقدس هو التجلّی الاسمائی والصّفاتی الّذی هو ظهور الذّات بالاسماء والصفات الملزومة للأعيان الثابتة ، لزوما غير متأخّر فی الوجود . فالكلّ هناك موجودة بالوجود الواحد . والمراد بالتعيّنات فی المرتبة الواحديّة ، هی الصّور العلميّة التفصيليّة . (سبزواری ۳۱)

ان حقيقة الوجود الغير المنزل الی المراتب الامكانية لها ظهورات .

(۱) فاول ظهورها هو تجلی ذاتها لذاتها وظهورها علی ذاتها ، مع قطع النظر عن التعيّنات الصفاتية والأسمائية . ويعبر عن هذه المرتبة بالحضرة الأحدية ، والهويّة الصرفة ،

ومقام غيب الغيوب. والكنز المخفى. والغيب المصون. ومنقطع الاشارات: ومقام لا اسم له ولا رسم له.

(۲) ثم لها ظهور على تعيّنات الصفات والاسماء ولوازمها المسماة بالاعيان الثابتة. وهى المهيات الكلية اللازمة لهذا التجلى الأسمائى الغير المنفكة عنه نظير عدم انفكاك لوازم المهية عن المهية... وان شئت فعبّر عن ذلك باللوازم الغير المتأخرة عن وجود ملزومها. ولازم ذلك موجوديتها بعين وجود الملزوم. ولذا لاتكون موجودة. أى بوجوداتها الخاصة. وان كانت موجودة بوجود الحق تطفلاً. وعن ذلك يعبرون بانها موجودة بوجوده تعالى. لا بايجاده. وهذا معنى ما قالوا: الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود. وهذا. اعنى ظهورها على الاعيان الثابتة هو الظهور الأول على الاعيان. وبهذا الاعتبار يسمى ذلك الوجود بالحضرة الواحدية، وعالم الاسماء. وبرزخ البرازخ. ومقام الجمع. والتجلى الاسمائى، والفيض الأقدس، والصبح الازل: ومقام العماء. والنشأة العلمية.

(۳) ثم لها ظهور ثالث. وهو ظهورها الثانى على الاعيان الامكانية، وتجلى ثان عليها. وهو تجلى واحد وظهور فارد فى كل بحسبه... وهذه المرتبة تسمى بالفيض المقدس. والنفس الرحمانى. والحق المخلوق به، والمشية، والرحمة الواسعة. والحقيقة المحمدية. والوجود المنبسط. وهذا الوجود المنبسط مع وحدته وبساطته. له مراتب تحصل العوالم من مراتبها من اول العوالم، وهو عالم الجبروت، الى آخرها الذى هو الناسوت. (آملی ۱۲۲–۱۲۳)

فكذلك اشراق النفس ۶۵/۱۲–۱۳

التى هى الآية الكبرىٰ المنبسط على كل المهيّات العالميّة، كما قيل: الحكمة صيرورة النفس الانسانيّة عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العينى. فلهذه الآية الكبرى، وجود منبسط. وليس بجوهر ولا عرض. لوجهين: احدهما ان الوجود بسيط، وليس بالذّات جوهراً وعرضاً. وثانيهما انّ ذلك الوجود للنفس، كما عرفت. و وجود النفس لامهيّة له. كما قال بعض المحقّقين. ويأتى فى موضعه انّها بحت وجود ظلّ حقّ، وان التفاوت بين الوجودات المجرّدة عن المهيّة، بالشدّة والضّعف. (سبزواری ۳۱)

المعقولة بالذات ۲۱/۶۵

احتراز عن المعقول بالعرض . فلایقول احد انّ العاقل متّحد معه. وبعد ما ارید المعقول بالذات ، لایراد ان مفهومه عین العاقل، کما نصرّح به فی آخر هذا المبحث، اذ المفهوم لایصیر عین حقیقة الوجود، بل یراد ان وجود المعقول بالذات، وجود النفس، اذ قد مرّ انّ وجودها تبعاً وتطفّلا . وبعد مایراد الاتحاد بحسب الوجود، یراد اتحاده بوجودها الظهوری ، ونورها الفعلی، لابوجود اعلی المراتب ، کاللطیفة السّریّة والخفویّة . الّاان یراد الموضع الاول من الموضعین المذکورین فیما بعد. (سبزواری ۳۱)

المقصود من اتحاد العاقل والمعقول لیس اتحاد مهیة العاقل مع مهیة المعقول بالذات الّتی هی عین مهیّة المعقول بالعرض، ضرورة انه لیس من عاقل ان یتفوّه بانه اذا تعقلنا شجراً تصیر مهیاتنا عین مهیة الشجر. واذا تعقلنا حجراً تصیر مهیاتنا عین مهیة الحجر. . . ولا اتحاد وجود العاقل مع مهیة المعقول بالذات التی هی مهیة المعقول بالعرض. ولااتحاد وجود العاقل مع وجود المعقول بالعرض حتی یکون اذا تعقلنا فرساً یصیر وجودنا عین وجود الفرس الخارجی الذی هوالمعقول بالعرض.

بل المراد اتحاد وجود العاقل مع وجود المعقول بالذات الذی وجوده فی نفسه عین وجوده لعاقله.

وهذا الاتحاد ایضاً لیس علی نحوالاطلاق مع عدم انحفاظ المراتب، بل یکون علی احد نحوین: (۱) إما بنحوالکثرة فی الوحدة بمعنی وجود الصورالعلمیة علی نحواللفّ والرتق بوجودالنفس فی المرتبة الشامخة من النفس والمقام العالی منها. (۲) أو بنحوالوحدة فی الکثرة بمعنی وجودها علی نحوالنشر والفتق بنوروجود النفس وشعاعه واشراقه الذی هوظل وجودها وکالمعنی الحرفی بالنسبة الیها. (آملی ۱۲۴ــ۱۲۵)

من باب اتّحاد المادّة والصّورة ۲۲/۶۵ــ۲۳

والذی دعاهم الی القول باتحاد المادّة والصّورة، انّ الفعلیّات بینها التأبّی والتنازع،

فلاتتّحد بعضها ببعض. والهیولیٰ لما كانت قوّة محضة وابهاماً صرفاً، لاتابی ولاتعصی من جانبها. فتتحد بكل فعلیّة فعلیّة. فالصّورة النوعیّة المائیة مثلاً، تابی عن الهوائیة ، لكن هیولیها قابلة للهوائیة. واذا كانت هیولی الجسمانیات هكذا ، فما حدسك بهیولی العقلیات فی شدّة لطافتها وتجرّدها؟ وهی العقل الهیولانی الذی هو هیولی المعقولات النفسانیّة. فالنفس للطافتها، بایّ شیء تتوجّه ، تتصوّر بصورته وتتحدّ بها. (سبزواری ۳۱—۳۲)

فان النفس فی مقام العقل الهیولانی ۲۳/۶۵

النفس فی المرتبة الاولی عقل هیولانی ، أی قابلة لكل صورة علمیة ترد علیها ، والصور العلمیة منزلتها بالنسبة الیها منزلة الصورة بالنسبة الی المادة. واذا كانت الهیولی متحدة مع الصورة، مع كونها جسمانیة ، فاتحاد النفس فی مرتبة العقل الهیولانی للطافتها وتجردها مع الصورة العلمیة أولی. (آملی ۱۲۷)

مسلك التضایف ۱/۶۶

حاصله أن العاقلیة والمعقولیة متضایفان كالأبوة والبنوة. . .

قال [صدرالمتألهین] فی الأسفار ، بعد اثبات أن الصورة المعقولة وجودها فی نفسها ووجودها للعاقل شیء واحد. . . انه « لو فرض ان المعقول بالفعل أمر وجوده غیر وجود العاقل حتی یكونا ذاتین موجودتین متغایرتین ، لكل منهما هویة مغایرة للاخری، ویكون الارتباط بینهما بمجرد الحالّیة والمحلّیة ، كالسواد والجسم الذی هو محلّ السواد، لكان یلزم حینئذ ان یمكن اعتبار وجود كل منهما ، مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه ، لان أقل مراتب الاثنینیة بین شیئین اثنین أن یكون لكل منهما وجود فی نفسه وان قطع النظر عن قرینه. لكن الحال فی المعقول بالفعل لیس هذا الحال ، اذ المعقول بالفعل لیس له وجود آخر إلا هذا الوجود الذی هو بذاته معقول لا بشیء آخر. وكون الشیء معقولاً لایتصور إلا أن یكون الشیء عاقلاً له. فلو كان أمراً مغایراً له ، لكان هو فی حد نفسه ، مع قطع النظر عن ذلك العاقل، غیر معقول ، فلم یكن وجوده هذا الوجود العقلی، وهو وجود الصورة العقلیة. فان الصورة المعقولة من الشیء المجردة عن المادة، سواء كان تجردها بتجرید مجرّد ایاها عن

المادة أو بحسب الفطرة ، فهی معقولة بالفعل أبداً ، سواء عقلها عاقل من خارج أم لا .

وقد مرّ فی مباحث المضاف أن المتضایفین متکافئان فی الوجود وفی درجة الوجود: ان کان أحدهما بالفعل ، کان الآخر بالفعل ، وإن کان بالقوة، کان الآخر بالقوة ، وإن کان أحدهما ثابتاً فی مرتبة ، کان الآخر ثابتاً فیها. » (آملی ١٢٧-١٢٨)

لما ذکرنا فی تعالیق الاسفار ٢/٦٦

اورد علیه [أی علی مسلک التضایف] فی حاشیته علی الأسفار بان التکافؤ الذی هو مقتضی التضایف أن یکون بینهما المعیة ولا یکون بینهما التقدم والتأخر . وأما اتحادهما ، فلایثبت بدلیل التضایف؛ بل یحتاج الی دلیل آخر . (آملی ١٢٨)

وممّا یویّد ذلک ٣/٦٦

هذا ممّا خطر ببالی. وهو قویّ بشرط الحدس الصائب . وممّا خطر ببالی ایضاً، دلالة التبدلات والتجددات الاخرویة التی وردت فی الکتاب والسّنة علیه ، مثل قوله تعالی «کلّما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا» ، ومثل حرکات اهل الجنّة واکلاتهم ومباشراتهم المتجددة وغیر ذلک ، ممّا لایحصیٰ . ولولا الاتحاد، ورد الاشکال بانّ القوة والاستعداد هناك مفقودان ، اذ الهیولیٰ من خاصیة هذه النشأة ، فلاترتقی الی هُناك . والدنیا مزرعة ، والآخرة دارالحصاد. فاذن ، کلّ ماهی لوازم اعمالهم وملکاتهم ، فی طرفی اللطف والقهر ، لابدّ ان یشاهدوها دفعة ، مع انّه لایساعده العقل والنقل . ولایمکن لکثیر من المتفلسفة الواقعین فی ورطة نفی العلم بالجزئیات عن الحق ، تعالیٰ عن ذلک علّوا کبیراً ، تصویره . فکیف یقع لاصحاب الیمین ، فضلاً عن اصحاب الشمال ؟ ولو تیسّر هذالهولاء، لکان لهم اعلی المقامات، مع انّه لم یکن لهم من العلوم والاحوال مایوجبه . وان اثبت هذالصاحب العقل البسیط والمستفاد ، کان موجّها ، لکن الکلام فی اهل الصورة . فنقول فی حلّه: تلك الدار دارالصور الصرفة ، ولامادّة ولاقوة هناك . وحرکاتها وتبدلاتها کلها صور بحتة. وعدم اجتماعها ، مکانا و زمانا ، ذاتیة لصورها ومقادیرها المتشکلة. وزمانها الصّوری، وهوالدهر الاسفل، والذاتی لایعلّل. والغیبة فی الابعاد القارّة ، وعدم القرار فی الزمان ، انما هما بالذات ،

ولو فی هذه النشاة. ولیسا بسبب الهیولیٰ، حتی لو فرض عدم الهیولی لکان الامتدادات القارّة وغیرها بحالها فی عدم اجتماع اجزائها. والمدرك، ولو کان من اصحاب الیمین، لم یخرج عقله النظری الذی یدور علیه التجرد الحقیقی والسعة، من القوة الی الفعل. فصار ضیق الوجود، اذ نشأ نفسه مدة عمره علی الاتحاد بالصور الممتدة والجزئیات الداثرة. فنفسه بالفطرة الثانویة، لو لم یتحد بالمدرکات الصوریّة والمتقدرات الخیالیّة، لم تتضیق، ولم تقع فی التفرقة والغیبة، التی هی عن لوازم المقادیر والاجسام.

این بخاك اندر شد و کل خاك شد   وان نمکك اندر شد وکل پاك شد

فثبت دلالة هذا علی اتحاد المدرك بالمدرك. وانحل الاشکال، وان کان عسر الانحلال. (سبزواری ۳۲—۳۳)

حاصله ان الخارج، کما لم یکن ظرفاً للخارجی، مثل المکان الذی ظرف للمتمکن بل الخارجی مرتبة من وجود الخارج وبه یشکّل الخارج ویتحقق، ولیس نسبته الی الخارج کنسبة الکوز الی الماء، حیث یکون الکوز شیئاً وهو الظرف، والماء شیئاً آخر وهو المظروف واذا قلنا: زید فی الخارج، لایکون الدار التی زید فیها خارجاً لزید، اذ الدار ایضاً فی الخارج. بل زید، ودار زید، والبلد الذی فیه دار زید، والارض التی فیها بلد دار زید، والسماء الذی یظل علی تلك الارض، کلها فی الخارج، بمعنی ان کل واحد منها شیٔ من الخارج. فالخارج والخارجی شیٔ واحد؛ کذلك الذهن لیس شیئاً والذهنی شیٔ آخر، حتی یکون الذهن ظرفاً والذهنی مظروفاً، ویکون حصوله فیه کحصول المظروف فی الظرف. بل الذهن والذهنی شیٔ واحد. (آملی ۱۲۹)

وجودات المدرکات ۹/٦٦—۱۰

المراد بالمدرکات... هی الصور العلمیة والقوی التی محلّ لها کالمتخیلة والواهمة ونحوهما. أما کون الصور مدرکات، فواضح... وأما کون القوی مدرکات، فلکونها معلومة للنفس بالعلم الحضوری، أی نفس وجوداتها علوم للنفس. ولیس علم النفس بتوسیط صورها لکی تکون صورها المعلومة بالذات وهی المعلومة بتوسیط صورها بالعرض.

بل هی المعلومة بالذات، فهی علم ومعلوم معاً. (آملی ۱۳۰)

منطوية فی وجود ذلک المدرک بنحو اعلی[1] ۱۰/۶۶

المراد بالمدرکات، القوی، وما فیها من الصوّر، لانّ القوی[1] ایضاً من مدرکات النفس بالعلم الحضوری. والمراد بالانطواء فیه بنحو اعلی، کینونتها فیه بنحو اللّف والوحدة والبساطة. والمراد بالعقول التفصیلیّة، المعقولات المفصّلة التی تسمّی النفس فی مرتبتها قلباً، وبالعقل البسیط الملکة الخلاقة للتفاصیل التی تسمّی النفس فی مرتبتها روحاً. وتسمیة الملکة البسیطة بالعقل البسیط، وکل معقول بالعقل التفصیلی، انّما هی فی کتاب النفس، حتی ان النفس تسمّی[1] عقلا، من باب تسمیة المحل باسم الحالّ، اذ العقل اسم للکلّی العقلی، کما هو علی مذهب القائلین بالتغایر.

ولک ان تجعل العقول التفصیلیّة العقول بالفعل البسیطة، والعقل البسیط العقل الفعال، أو ترید بها العقول المفارقة، وبه العقل الکلّی.

ثمّ ان القول بالاتحاد قول المشائین، کما قال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات: والمشائون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول. وهوقول المولوی فی المثنوی:

ای برادر تو همین اندیشه‌ای　　　مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

(سبزواری ۳۳-۳۴)

المراد بالمدرِک هوالنفس؛ وبانطواء وجوداتها فی وجود المدرک بنحو اعلی، کون وجود النفس فی المرتبة العلیا منها وجوداً لها بنحو اللف والوحدة والبساطة، کجامعیة المداد الّذی علی رأس القلم للحروف التی ینشرح منه علی القرطاس... وللحروف المسوّدة علی ظهرالقرطاس مثلاً وجودان: وجود تفصیلی لکل واحدة منها، به تمتازکل عن الأخری... ووجود اجمالی، وهو وجود المداد الذی علی رأس القلم، اذ ذاک المداد هوالذی یظهر بتلک الصور من الحروف. لکن وجود الحروف بالاصالة هی الوجودات التفصیلیة، اذ بها یترتب علی الحروف آثارها؛ وقد عرفت ان وجود کل شیٔ هومابه یترتب علیه آثاره. وأما وجود المداد علی رأس القلم، فهو وجودها تطفلاً. (آملی ۱۳۱)

انطواء العقول التفصیلیة فی العقل البسیط ٦٦/١٠-١١

فی العقول التفصیلیة والعقل البسیط احتمالات.

(١) ان یکون المراد بالعقول التفصیلیّة المعقولات المفصلة التی تسمّی النفس فی مرتبتها قلباً؛ وبالعقل البسیط الملکة الخلاقة لتلک الصور المفصلة التی تسمّی النفس فی مرتبتها روحاً.

(٢) ان یکون المراد بالعقول التفصیلیة النفس الناطقة فی مرتبة العقل بالفعل؛ وبالعقل البسیط العقل الفعّال.

(٣) ان یکون المراد بالعقول التفصیلیة العقول المفارقة ماعدا العقل الاول؛ وبالعقل البسیط العقل الاول. (آملی ١٣١)

نوره الفعلی انبسط ٦٦/١١

أی العلم بها. وهو مرتبة القلب بالاصطلاح المذکور. (هیدجی ١١٩)

هو اشراقه واضافته الاشراقیة علی الصور العلمیة التی هی ایجاد لتلک الصور ووجود لها الذی به یتحقق تلک الصور. بل التحقق لیس الا له. وأما مهیات الصور العلمیة، فیسند الیها التحقق بالعرض.

اعلم ان للعرفاء والحکماء اصطلاح خاص فی مراتب النفس . . . فالعرفاء قالوا ان للنفس مراتب سبع، یعبرون عنها باللطائف السبعة. . .وهی (١) الطبع (٢) والنفس (٣) والقلب (٤) والروح (٥) والسرّ (٦) والخفی (٧) والأخفی. فهی «طبع» باعتبار مبدئیتها للحرکة والسکون؛ و«نفس» باعتبار مبدئیتها للادراکات الجزئیة؛ و«قلب» باعتبار مبدئیتها للادراکات الکلیة التفصیلیة؛ و«روح» باعتبار حصول الملکة البسیطة الخلاقة للتفاصیل لها؛ و «سرّ» باعتبار فنائها فی العقل الفعّال؛ و «خفی» باعتبار فنائها فی مقام الواحدیة؛ و «اخفی» باعتبار فنائها فی مرتبة الأحدیة. هذا بحسب اصطلاح العرفاء.

والحکماء قالوا ایضاً بان للنفس سبع مراتب: (١) العقل الهیولانی (٢) والعقل بالملکة (٣) والعقل بالفعل (٤) والعقل المستفاد (٥) والمحو الذی هو مقام التوحید الأفعالی (٦) والطمس

وهو مقام التوحيد الصفاتى (٧) والمحق وهو مقام التوحيد الذاتى. (آملى ١٣١–١٣٢)

فى الثانى ١٥/٦٦

أى فى مقام الوحدة فى الكثرة .

يعنى ان المتحد مع المدرَك فى مقام الوحدة فى الكثرة هو نور النفس وإشراقها المنبسط على هياكل المهيّات والصور العلمية ، لا النفس فى مقامها الشامخ، حتى يلزم التجافى من مقامها ومرتبتها. ولكن نورها المنبسط وفيضها الإشراقى ، لما كان إضافة إشراقية بالنسبة الى مقامها العالى ، ولم يكن له قوام فى مقابل النفس ، ولا له ظهور إلا بوجود النفس ، بل هو ظهور النفس وظهور الشئ من حيث هو ظهور لاحكم له ، بل هو كالمعنى الحرفى بالنسبة الى الظاهر، كالعكس بالنسبة الى العاكس، يقال اتحد المدرِك مع المدرَك . وفى الحقيقة ، المتحد هو نور المدرِك، لا المدرِك نفسه. (آملى ١٣٢)

ولكن ذلك النور ١٥/٦٦

استدراك لما يتوهم أنه ، إن كان النور الفعلى عين المدرِك ، فلم سمّيته فعله ؟ وإن كان غيره ، لم يكن المدرَك المتحد معه متحداً مع المدرِك.

بيانه أن النور الفعلى للمدرِك ، أى إشراقه المنبسط على المدركات، وجهه، لاهو ولا غيره ، اذ هو كالمعنى الحرفى ، لااستقلال له حتى يثبت له حكم، فيقال إنه هو أو ليس هو، بل هو تبعٌ محض وتعلق صرف لوجود النفس. (هيدجى ١٢٠)

الاتصاف بالمعقول وعروضه ٢/٦٧

يعنى الاتصاف بمصداق المعقول لا بمفهومه . ولذا أتى بالمثال، وهو اتصاف الانسان بالكلية فى مثل الانسان كلى ، حيث ان الكليّة مصداق المعقول كما لايخفى . (آملى ١٣٣)

والمراد بالثانى ما ليس فى الدرجة الاولىٰ ٤/٦٧

فان النوعيّة مثلاً معقول ثان ، مع انّها معقول رابع. فانّ الانسان مثلاً، اذا حذف مشخصاته بنظر العقل ، فهو المعقول الاول ، وعرضه الكلّية ، وهى المعقول الثانى. ثمّ اذا

قاسه العقل الی افراده، وراه غیرخارج عنها، طرأه الذاتیة، وهی المعقول الثالث. ثم اذا لاحظ حمله علی الکثرة المتفقة الحقیقة، اخذته النوعیّة، وهی المعقول الرابع. نظیر قولهم، «الهیولی الثانیة»، مع انها قد تکون رابعة وخامسة أو غیرها، کالاخلاط للاعضاء، وهی مسبوقة بالهیولیٰ المنوّعة بصورالعناصر، المسبوقة بالهیولی المجسمة، المسبوقة بالهیولی الاولی. (سبزواری ۳٤)

سواء کان اتصافه فی العین ۱۰/٦۷

معیارکون الاتصاف فی العین، ان یکون الوجود الرابط للصفة فی الخارج، وکون عروضها فی العقل، ان یکون وجودها الرابطی، أی وجودها المحمولی الناعتی، فی العقل، لا فی‌الخارج. ولاغرو فی‌ذاکک، لان ثبوت شیءٔ لشیءٔ فرع ثبوت المثبت له، لا الثابت. وکون الوجود الرابط، أی ثبوت شیءٔ لشیءٔ فی الخارج، لایستدعی زیادة مؤنة، کما ان الاعدام ثابتة للاشیاء فی‌الخارج بهذا المعنی، وکذا الاعتباریات. فالعمیٰ ثابت لزید فی‌الخارج وکذا الجهل البسیط، وسلب الکتابة ونحوها، ولا ثبوت نفسی لها فی الخارج. وبوجه‌آخر، معنی کون هذه فی‌الخارج، ان الخارج ظرف لنفسها، لالوجودها، کما انّ النسبة الخارجیّة، معناها ان الخارج ظرف لنفس النسبة، لالوجودها. فکون العدم لزید فی‌الخارج، أوسلب بصره فی الخارج، معناه ان الخارج ظرف لنفس العدم والسلب، لا لوجودهما، حتی یلزم التهافت. (سبزواری ۳٤)

والاول المعقود به ۱/٦۸

هذان رسمان آخران لها. (سبزواری ۳٤)

لایعقل الا عارضاً لمعقول‌آخر ۲/٦۸

ان المعقول الثانی، باصطلاح المنطقی، هوما کان عارضاً للشیءٔ بما هو فی‌العقل، بمعنی ان المعروض بقید کونه فی‌العقل معروض. ولامحالة یکون اتصافه به ایضاً فی‌العقل، اذ هو فی‌الخارج لایکون هو بقید کونه فی العقل... فالعارض علیه لایعقل، اذا عقل عارضاً، الا عارضاً لمعقول آخر.

وانما قيّدنا عدم معقولية العارض عليه الا عارضاً لمعقول آخر بما اذا عقل عارضاً لئلا يردّ بانه يمكن ان تعقل العوارض الذهنيّة منفكّاً عن تعقل معروضاتها، مثل ما اذا تعقلنا الكلية بلاتعقل معروض معها من الانسان ونحوه... لما كان المعقول الثانى بالاصطلاح المنطق هو ماكان عارضاً لمعروض من حيث هو فى العقل، كان وجه تسميته بالمعقول الثانى ظاهراً، حيث انه لايعقل عارضاً الا عند تعقل معقول آخر، فيكون تعقله بعد تعقل معروضة. (آملى ١٣٣—١٣٤)

أما على الثانى ٣/٦٨

المعقول الثانى بالاصطلاح الفلسفى، فى تسميته بالمعقول الثانى خفاء، حيث انه لايكون عارضاً لمعروضه من حيث هو فى العقل، بل هو عارض له من حيث هو هو، وان كان العروض حين هو فى العقل، لكن المعروض ليس مشروطاً بكونه فى العقل. ففى تعقله عارضاً لايحتاج الى تعقل معقول آخر من حيث هو معقول. (آملى ١٣٤)

ولم يعقل معروض اولاً ٣/٦٨

فإن عروضه، لما كان فى العقل، وثبوت الشئ للشئ يتوقف على ثبوت المثبت له، فمعروضه يجب أن يُعقل ليعقل عروض العارض له. فكان فى الدرجة الثانية من التعقل، سواء كان منشأ عروضه هو وجود المعروض فى العقل، كمافى العوارض الذهنية أم لا، كما فى سائر الأمور الإعتبارية. (هيدجى ١٢٠)

شيئية ٤/٦٨

استدل فى الشوارق على كون الشيئية من المعقولات الثانية بانها لو كانت متأصلة فى الخارج، لحاذاها أمر فى الخارج. وليس كذلك. لان الاشياء الخارجية أشياء مخصوصة، مثل الانسان والفرس ونحوهما. وليس فى الخارج شئ موجود، ولم تكن له خصوصية اخرى حتى يقع بازاء الشيئية المطلقة. بل الشيئية المطلقة أمر ينتزعه العقل من الشئ المخصوص كالانسان ونحوه، اذا حصل فى الذهن بأن يجرّده العقل من جميع الخصوصيات فتبقى الشيئية المطلقة. (آملى ١٣٦)

كما خلط بعضهم ٥/٦٨

هو الفاضل القوشجى. (هيدجى ١٢٠)

اراد المعنى الثانى ٧/٦٨

أى ، المعقول الثانى الفلسفى ، وهو مساوق للأمر الاعتبارى النفس‌الامرى عندهم. و وجه التوهم ظنّه ان الاتصاف دائما كالعروض ، لابد ان يكون فى العقل ، والحال انّ الاتصاف فى هذه المذكورات ونحوها ، فى العين. وهذا من بعض‌الظن، لابتنائه على حصر المعقول الثانى فى المنطقى. (سبزوارى ٣٤-٣٥)

والا لزم التسلسل ٩/٦٨

وجه التسلسل انه لو كان للشيئية العامة فرد يحاذيها بالذات ، مثل زيد الذى فرد الانسان ، لكان مشتركاً مع بقية الاشياء ، مثل الانسان والحجر والشجر ونحوها فى كونه شيئاً . لانـّه كما يكون الانسان شيئاً، هذا الّذى فرد ذاتى للشيئية أيضاً شئ . فهو يشارك الانسان فى كونه شيئاً . لكن‌الانسان شئ هوالانسان، وهذا شئ هوالشئ . فيجب‌ان يكون فيه مابه يمتاز عن‌الانسان بعدكونهما مشتركين فى كونهما شيئاً، كما ان فى‌الانسان شئ يمتاز به عن هذا الفرد من الشئ، وهوالانسانية. و اذا كان فى هذا الفرد من الشئ ما به يمتاز عن الانسان المشترك معه فى الشيئية ، فننقل الكلام فيما به يمتاز عمـا يشاركه فى الشيئية ، فنقول: الذى به يمتاز هذا الفرد من‌الشئ عمّا يشاركه فى‌الشيئية ايضاً شئ، لان الشيئية من الأمورالعامة ، فيكون مشاركاً مع‌غيره مما يصدق عليه‌الشيئية . فيحتاج الى ما به يمتاز عن غيره من المشاركات. ثم ننقل النظر الى ما به يمتاز ، والمفروض انه ايضاً شئ، فيتسلسل . (آملى ١٣٥)

وان لاتكون من الامورالعامّة ٩/٦٨

الشاملة لكل شئ، لانـّه اذا لم يكن عروضها فى الذهن خاصة، بل‌كان فى الخارج، كان المعروض مقدما بالوجود على الشيئية ، و كان الضميمة نفسها شيئاً. والانسان والفرس

مثلاً، المتقدمان عليها ، لم يكونا شيئاً ، بل انساناً وفرساً فقط . فلم تشتمل الخصوصيات ، بخلاف ما اذا كانت الشيئية انتزاعية ، فانّها كانت حينئذٍ حاكية عن مقام ذات كلّ شئ خاص. وليس المراد من نفى العموم انّها ، بعدما كانت ضميمة متأصّلة ، كانت خاصّة، اذا الشئ ما لم يتشخص لم يوجد. فلم تكن من الامور العامّة. وذلك لانّه ما من عام يوجد بما هو عام، لما ذكر، ولانّ وجودالطبيعى مطلقا، بوجود اشخاصه، وهذا لاينفى عمومه لكثرة افراده. (سبزوارى ٣٥)

ذلك لانّه اذا كانت الشيئية عارضة على الانسان مثلاً فى الخارج ، كعروض البياض له ، فلامحالة يجب ان يكون قبل عروضها عليه موجوداً، كما انه قبل عروض البياض عليه موجود . لان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له فى ظرف الثبوت. فحينئذ ننظر الى الانسان الموجود قبل عروض الشيئية عليه ، ونسأل انّه هل هو شئ ام ليس بشئ . فان كان شيئاً ، فهل هو شئ بتلك الشيئية التى تعرض بعد، أو بشيئية أخرى عرضته قبل عروض تلك الشيئية. والكل محال.

أما اذا لم يكن قبل عروض تلك الشيئية عليه شيئاً، ف[ذلك محال] لمنافاته لكون الشيئية من الأمور العامّة ، مع ان ما يكون موجوداً فهو شئ ، وما ليس بشئ فهو ليس بموجود بالوجدان.

وأما اذا كان شيئاً بتلك الشيئية، فللزوم تقدّم الشئ على نفسه.

وأما اذا كان شيئاً بشيئية أخرى ، فننقل الكلام فى تلك الشيئية الثانية، والمفروض انها ايضاً عرض خارجى تحتاج الى ثبوت معروضها فى الخارج. فتحتاج الى شيئية ثالثة، وهكذا، فيتسلسل. (آملى ١٣٦)

لان لازم الماهية ١١/٦٨

لأنه يلزمها بما هى هى، مع قطع النظر عن الوجودين. والماهية بهذا الإعتبار إعتبارية. فما يلزمها لذلك أولى بالإعتبارية. فالإمكان الذى هو لازم الماهية من حيث هى، أولى بالإعتبارية. (هيدجى ١٢٠–١٢١)

لزم امّا التسلسل وامّا الخلف ١٢/٦٨

لانـّه، اذا كان عروضه فی الخارج ــ و واجب تقدم المهيّة بالوجود على عارضها الخارجی ــ فان كانت ممكنة ، قبل الامكان اللاحق ، لزم الاول. وان كانت واجبة أو ممتنعة ، لزم الثانی. وان لم تكن شيئاً منهما ، لزم الثالث. وهذا هوالخلو فیالواقع ، لا فی المرتبة. (سبزواری ٣٥).

ذلك لان معروض الامكان فیالخارج (١) إما ممكن، (٢) واما واجب أو ممتنع، (٣) واما لايكون ممكناً ولا واجباً ولاممتنعاً.

فعلیالاول، فإما ان يكون ممكناً بذلكالامكان الذی يعرضه أو بامكان آخر قبله. فان كان ممكناً بذلك الامكان ، فيلزم تقدم الشیء على نفسه. وان كان بامكان آخر ، فيلزم التسلسل.

وعلیالثانی، فيلزم الخلف ، أعنی صيرورة الواجب أو الممتنع ممكناً.

وعلی الثالث ، يلزم خلوه قبل عروض الامكان عليه عن المواد الثلاث ، اعنی الوجوب والامكان والامتناع . وذلك محال لكون الحصر بينها عقلياً على ما ستعرف . (آملی ١٣٧)

الوجود مطلق ومقيد ١/٦٩

حاصله أن الوجود إما أن يكون المراد منه تحقق الشیء، أو يكون المراد تحققالشیء للشیء. والأول هوالوجود المطلق ، كقولنا: «الانسان موجود». والثانی هوالوجود المقيد، كقولنا: «الانسان كاتب» أو «موجود كاتباً» أو «موجود له الكتابة».

وكذا العدم ، إما أن يكون المراد رفعالشیء، أو يكون المراد رفع الشیءعنالشیء. فالأول هوالعدم المطلق ، والثانی هوالعدم المقيد. (هيدجی ١٢١)

كالانسان موجود ٣/٦٩

فی مثله ، اذا قصد اثباته لشیء، يجعل ذاك الشیء موضوعاً والمشتق من لفظالوجود من غيرتقييده بشیء محمولاً حتیمن تقييده بكونه وجود الانسان. فان المحمول ليس مقيداً

بشئ ولو بالموضوع . وانما يظهر تقييده بعد الحمل ، لا انه يقيّد ثم يحمل عليه مقيداً . (آملى ١٣٧)

كالانسان كاتب ٤/٦٩

فى مثله ، اذ قصد اثبات وجود ذلك الشئ لغير ذلك الشئ ، يجعل ذلك الغير موضوعاً، وذلك الشئ أو وجود ذلك الشئ محمولاً ، على سبيل الحمل الاشتقاقى . فيقال : «الانسان كاتب» ، أو «موجود كاتباً» ، او «موجود له الكتابة» . (آملى ١٣٨)

بل جارية فى حقيقته ٥/٦٩-٦

أى فى الوجود الحقيقى .

إعلم أن «الوجود» قد يطلق، ويراد به المعنى المصدرى النسبى، وهو من المعقولات الثانية التى لايكون وجوده إلا فى العقل .

وقد يطلق ويراد به المعنى الحقيقى الذى هو مبدء الأحكام ومنشأ الآثار، وبه يحصل طردالعدم ويأبى بذاته عن البطلان .

ويعبّر عن الأول بالوجود النسبى ، وعن الثانى بالوجود الحقيقى ، وهو ليس من سنخ المفاهيم والماهيات. (هيدجى ١٢١)

لان الجوهر مهيّة ٢/٧٠

واما الجوهر، بمعنى الموجود القائم بالذات ، فالوجود الحقيقى قائم بذاته، لابالمهية. وكذا الجوهر ، بمعنى الموجود لا فى الموضوع . فان الوجود الحقيقى موجود بذاته ، وسلب الموضوع وصف سلبى له ، كسائر السلوب. (سبزوارى ٣٥)

لفظة جوهر تطلق على ثلاثة معان. الاول: الموجود القائم بالذات ؛ والوجود بهذا المعنى جوهر ، اذ هو موجود قائم بذاته بناءً على أصالته .

الثانى: الموجود لا فى الموضوع . والوجود بهذا المعنى جوهر ايضاً، اذ هو موجود لا فى الموضوع بناءً على أصالته ايضاً.

الثالث: مهية ، اذا وجدت فى الخارج، كانت لا فى موضوع. والوجود بهذا المعنى

ليس بجوهر، لانه ليس بمهية ، فيكون خارجاً عن مقسم الجوهروالعرض . (آملی ١٢٨)

نعم مفهومه عرض ٤/٧٠

الوجود قد يطلق ويراد منه مفهومه. وهو المعنى المصدرى النسبي ومن المعقولات الثانية التى لايكون وجوده الا فى العقل.

وقد يطلق ويراد حقيقته وواقعه. وهوالذى يكون بنفسه مبدء الأحكام ومنشأ الآثار ويأبى بذاته عن العدم ، ويعبر عنه بالوجود الحقيقى. وهو الذى يقول بتحقّقه فى الأعيان القائل بأصالته .

وأما الأول ، فهو من سنخ المفاهيم ، وان لم يكن من سنخ المهيات. وهوالذى مادة افتراق المفهوم عن المهية ، اذ هوداخل فى المفاهيم. ولكنه ليس من المهيات. ويصدق على الوجودات صدقاً عرضياً ، بمعنى انه ينتزع من الوجودات الخاصة بلاضميمة شئ آخر اليها ، ويحمل عليها. فيكون ذاتى باب البرهان ، لا الايساغوجى ، وعرضى الخارج المحمول، لاالمحمول بالضميمة. (آملی ١٣٨-١٣٩)

الخارج المحمول ٥/٧٠

ان العرضى بالنسبة الى الشئ هو ما كان خارجاً عن حقيقته ، بمعنى انه ليس نفسه ولا جزء منه مقوّماً له ، على ماهو معنى الذاتى فى باب الايساغوجى.

وهذا العرضى الخارج عن حقيقة المعروض يصح حمله على معروضه اشتقاقاً ، مثل «الانسان كاتب» أو «ضاحك» أو «ممكن» أو «شئ» ؛ أو بتوسط «ذو» ، مثل «الانسان ذو كتابة» أو «ذوضحك» أو «ذوامكان» .

وصحة حمله عليه (١) إما لايتوقف على ضم ضميمة على المعروض. بل نفس المعروض وذاته ، مع قطع النظر عن جميع ماعداه ، منشأ لصحة الحمل عليه . وذلك كالممكن والشئ المحمولان على الانسان. . . وهذا هو المحمول بلاضميمة ، أو المحمول بالضميمة بالصاد المهملة. (٢) وإما يتوقف على ضم ضميمة على المعروض ، بحيث لولاه لم يصح الحمل . وذلك كالكاتب والضاحك . فان لم ينضم اليه الكتابة والضحك ، لم يستحق

لأن يحمل عليه الكاتب والضاحك. وهذا هوالمحمول بالضميمة. (آملى ١٣٩)

فيكون الوجودالخاص ٦/٧٠

ان اتحاد الوجود والمهيّة فى الخارج أشد من اتحاد الجنس والفصل. لان الجنس والفصل كل منهما مهيّة قد اتحدتا فى الوجود. وأما الوجود، فليس الا نفس تحقّق المهيّة وكونها. وهذا منشأ أشدية اتحادهما من اتحاد الجنس والفصل.

وكيفما كان، يسرى حكم كل منهما الى الآخر. فيصير كل منهما محكوماً بحكم الآخر، لكن بالعرض. فيكون الوجود جوهراً بجوهريّة المهيّة وعرضاً بعرضيتها عرضاً. (آملى ١٣٩–١٤٠)

بل يلحق الوجودات الخاصّة ٧/٧٠–٨

أى، لانفس حقيقة الوجود، بما هى حقيقة احكام اخرىٰ للمهيّات، كالكثرة الظلمانية والتباين والتضاد والتماثل وغيرها. فالتباين حكم مهيّتى الانسان والفرس. والتضاد حكم مهيّتى البياض والسواد. والتماثل حكم المهيّة الشخصيّة لزيدوعمرو. لكن يسرى فى الجميع منها الى وجوداتها الخاصّة، فتتّصف بها بالعرض، بل تتّصف بنفس المهيّات، كماقيل: «من» و «تو» عارض ذات وجوديم.

لكنّه كالاتصاف بالخارج المحمول، لا كالاتصاف بالمحمول بالضميمة. وتلك السّراية لاتحاد المهيّة وفنائها بالوجود. وحكم احد المتحدين يسرى الى الآخر. فكما ان المهيّة تتصف بالتحقق بتبعيّة الوجود، يتصف الوجود باحكامها بالعرض.

رقّ الزّجاج ورقّت الخمر فتشابها وتشاكل الامر
فكانّه خمر ولا قدح وكانّها قدح ولا خمر

(سبزوارى ٣٥–٣٦)

ولا موضوع له ١١/٧٠

انه لاموضوع له حتى يتعاقب مع شئ آخرعليه... وليس بينه وبين غيره غاية الخلاف، اذ غيره ... امّا العدم و إما المهية. أما العدم، فهو ليس بشئ حتى يكون بينه

وبين الوجود غاية الخلاف . وأما المهية. . . فهى من حيث هى هى عدمىّ، لاتحقق لها، وانما تحققها بالوجود. (آملى ۱٤٠)

ولذا تخلية المهية ۱۱/۷۰–۱۲

تخلية المهيّة عن الوجود عبارة عن لحاظها شيئاً والوجود شيئاً آخر. وفى هذه الملاحظة يحكم العقل بكونها معروضاً للوجود، والوجود عارضاً عليها.

وكون هذه التخلية وهذا اللحاظ عين التحلية من جهة كون هذا اللحاظ وجوداً للمهية فى الذهن. فتكون تخليتها بعين ايجادها فى الذهن، اذ اللحاظ ليس الا الوجود الذهنى. (آملى ۱٤۱)

فضلاً عن الضدّ والنّد ۱۳/۷۰

ربّما يقال: كلّ ضدّ ندّ وكلّ ندّ ضدّ. الاول ، باعتبار تماثلها فى الضدّيّة، والثانى، باعتبار تباينهما فى الوجود. وانّ كلاً منهما فاقد لوجود الآخر. (سبزوارى ۳٦)

تركيباً حقيقيّاً له وحدة ۱٥/۷۰

فخرج مثل ان نقول مجموع حقيقة الوجود والعدم ، فانّها جزء المركّب الذى هو ذلك المجموع ، لكنّ التركيب محض اعتبار العقل. (سبزوارى ۳٦)

المركب الحقيقى ماله وحدة حقيقية. ومعيار الوحدة الحقيقية هو ان يكون فى الموصوف بها آثار غير الآثار التى فى الأجزاء ،كالياقوت الذى اثره تفريح القلب الذى ليس فى اجزائه من العناصر. وحصول التركيب الحقيقى يتوقّف على اختلاط الأجزاء ومزجها وامتزاجها بحيث يفعل كل واحد فى الآخر وينفعل منه ويؤثر فى الآخر ويتأثر به ، حتى يحصل من فعل كل وانفعاله حالة وحدانية متوسطه بين حالات الأجزاء . وكان لتلك الحالة المتوسطة حافظ يسمى بالمزاج .

وانما قيّد سلب الجزئيّة عن الوجود بالمركب الحقيقى . . . لصحّة تركيب الشئ بالتركيب الاعتبارى من الوجود وغيره، كما يقال مجموع حقيقة الوجود والعدم. فان الوجود صار جزء من هذا المجموع المركب منه ومن العدم . لكن التركيب اعتبارى محض ؛

(آملی ١٣١–١٣٢)

یجب ان یکون بعضهاحالا ١٦/٧٠

وبالجمله، یجب الحاجة فیمابین اجزائه: بنحو الحلول أو العلیّة، لیحصل الارتباط التّام والاتحاد. فیکون الترکیب حقیقیاً: لااعتباریاً. والحکماء ادعوا البداهة فی انّه، لولا الحاجة، لکان الترکیب کترکیب الانسان والحجر الموضوع بجنبه. ان قلت: الترکیب من الجنس والفصل فی البسائط: حقیقی. ولا حلول فیها. قلت: الارتباط فیها من جهة علیّة الفصل للجنس. وادرجناها فی الانفعال، اذ المعلول منفعل عن علّته.

(سبزواری ٣٦)

الترکیب الحقیقی یحصل باجتماع الأجزاء (١) إما بکون بعضها محلاً، کترکیب الجسم من الهیولی والصورة، حیث ان الهیولی محلّ للصورة، والصورة حالّة فیها...

(٢) وإما بکون بعضها علّة وبعضها معلولاً، کترکیب المهیة من الجنس والفصل، حیث ان الفصل علة للجنس.

(٣) وإما بکون بعضها فاعلاً وبعضها منفعلاً، ولو لم یکن بعضها حالاً فی بعض، أو بعضها علة لبعض، کترکیب الموالید الثلاثة عن العناصر الأربعة، حیث انها أی الموالید تحصل من اجتماع العناصر وفعل کل فی الآخر وانفعاله عن الآخر، بلا حلول من احدها فی الآخر، ولاعلیة ومعلولیة فیما بینهما.

لکن العلیّة والمعلولیّة، کما تکون بین الجنس والفصل، کذلک تکون بین الحال والمحل: فان الصورة علة لوجود الهیولی. فالعلیة والمعلولیة بین اجزاء المرکب الحقیقی أعم مورداً من الحالیة والمحلیة... والفعل والانفعال بالنسبة الی العلیة والمعلولیة کذلک. أی کل مورد مرکب یتحقق بین أجزائه العلیة والمعلولیة، کالمرکب من المادة والصورة والمرکب من الجنس والفصل، یتحقق بینها الفعل والانفعال ایضاً، اذ العلة فاعلة فی معلولها، والمعلول منفعل عن علته، وکل مرکب بین أجزائه الفعل والانفعال لایلزم ان یکون بعضها علّة وبعضها معلولاً، ولا بعضها حالاً وبعضها محلاً، کما فی المواليد المرکبة من العناصر. فان

الترکیب فی المواليد يحصل من فعل العناصر بعضها من بعض و انفعال بعضها عن البعض، بلاحالية ومحلية أو علية ومعلولية بينها ...

وكان عليه[أی علی المصنف] ان يذكر ما كان بعضها علة وبعضها معلولاً. واعتذر فی الحاشية باندراج ذلك فی الانفعال. (آملی ١٤٢–١٤٣)

والحلول والانفعال ١٧/٧٠

ان قلت: لايلزم ان يكون حقيقةالوجود حالّة أو منفعلة ، اذ لو كانت محلاً أو علّة،كان الارتباط حاصلاً ايضاً. قلت: المراد بالحلول ، القدر المشترك بين الحالّيةوالمحليّة، ولايجوزعليها المحليّة ايضاً،لانّ المحلّ محتاج الى الحال فی الوجود،أو التنوّع ،أوالتشخّص. ولو كانت علّة ، كانت منفعلة ايضاً ، فان الفصل فی الاتّصاف بالجنس محتاج اليه . (سبزواری ٣٦)

يعنی الوجود لايكون حالاً فی غيره ولا محلاً لغيره... ولا يمكن ان يكون فاعلاً فی شیء يحصل منها المركب ولا منفعلاً عن الشیء...

أما انه لايكون حالاً فی غيره، فلان غير الوجود هو العدم أو المهيّة . وشیء منها لايصلح للمحلّية ضرورة ان العدم نفی محض والمهيّة ايضاً امرعدمی، مضافاً الى ان الحال ايضاً يحتاج الى المحل، ولايعقل حاجة الوجود الى العدم أو المهية...

وأما ان الوجود لايكون محلاً، فلان المحل ما يكون فی وجوده مفتقراً الى الحال . فلو كان الوجود محلاً لكان محتاجاً الى الحال فيه، فيلزم احتياجه فی ذاته التی هی وجوده – حيث ان الوجود بنفسه الوجود – الى العدم أو الى المهية...

وأمّا انّه لايمكن ان يكون منفعلاً عن غيره فواضح ، اذ العدم أو المهيّة لايعقل ان يكونا فاعلين فی الوجود، حيث ان العدم نفی محض والمهيّة من حيث هی هی اعتباريّة صرفة .

وأما أنه لايكون فاعلاً فی غيره ، فلان فعله فی غيره إما يكون بالعلية أو يكون بصرف التأثير بلاعلية... أما انه لايكون علة، فلان العلة فی الجزء المركب الحقيقی كالفصل

تكون منفعلة ايضاً. فان الفصل فى الاتصاف بالجنس يحتاج الى الجنس... وأما الفاعلية بلاعلية، كما فى تركيب المواليد من العناصر، حيث ان الماء مثلاً ليس علة لوجود النار فى المركب، بل هو منشأ لكسر سورة حرارة النار، كما ان النار ايضاً منشأ لكسر برودة الماء. فيكون كل فاعل فى الآخر وكل منفعل عن الآخر، ولايتم التركيب بفاعلية أحد الأجزاء فى الآخر من دون انفعاله عنه. فهوايضاً غيرمعقول، لان الوجود لايعقل ان يكون منفعلاً عن غيره. (آملی ١٤٣-١٤٤)

بل يلزم الخلف ١٨/٧٠

لان الجزء الآخر الذى هو غيرالوجود يلزم ان يكون، كالكل الذى هوالمركب، موجوداً. فتكون حقيقة الوجود متحققاً فى الجزء الآخر وفى المركب منهما. فلم يكن جزء ولا كلاً، اذ لم يبق للوجود ثانياً حتى يجتمع معه لكى يصير هوجزء، ومن ضمه بجزء آخر يتحصل الكل. فلاكل ولا جزء حينئذ أصلاً. (آملی ١٤٥)

كلّها موجودة ١٨/٧٠

فحقيقة الوجود فيها. فلم تبق ثانياً، فلم تكن جزء. هذا خلف. (سبزواری٣٦-٣٧)

قولنا لاتحاد الكل ١٨/٧٠-١٩

فى مبحث زيادة الوجود على الماهية. (هیدجی ١٢٢)

حتى يلزم منه ٢١/٧٠

على أن الجزء الخارجى متقدم فى الوجود على كله، فيلزم كون حقيقة الوجود قبل الوجود. وهومحال. (هیدجی ١٢٢)

والتفاوت بالاعتبار ١/٧١

أى، اعتبارى بشرط لا ولابشرط. فالجنس الطبيعى عين المادّة، لكن اذا اعتبر لابشرط مع الفصل، كان جنساً. واذا اعتبر بشرط لامعه، كان مادّة. وكذا الفصل الطبيعى والصورة. (سبزواری ٣٧)

اذ قلب المقسم ۳/۷۱

وأيضاً ، لو كان الوجود جنساً لأفراده ، لكان امتياز الوجود الواجبي عن غيره بالفصل فيتركب . (هيدجى ۱۲۲)

من نقيض ۳/۷۱ــ٤

هوالعدم . «أوبما هو فى قوة النقيض» ، وهو الماهية ، وهى باعتباريتها فىقوةالعدم . (هيدجى ۱۲۲ــ۱۲۳)

اذ قد تقرر ان كلاً من الجنس والفصل ٥/٧١

ان نسبة الجنس الى الفصل نسبة العرض العام بالنسبة الى الخاصة . فالجنس عرض عام بالقياس الى الفصل ، والفصل خاصة بالنسبة الى الجنس. فكل منهما خارج عن حقيقة الآخر، بمعنى انه ليس واحد منهما ذاتياً للآخر ، بذاتى باب الايساغوجى. فلايصدق أحدهما على الآخر صدقاً ذاتياً . فلايكون أحدهما مقوّما للآخر. فحاجة الجنس الى الفصل ليست فى تقرر الماهية ، بل انما هى فى تحصله ووجوده . لكن احتياجه فى وجوده دون ماهيته انما يتصور فى جنس كان له ماهية و وجود فيقال انه فى مهيته مستغن عن الفصل وفى وجوده مفتقر اليه . وأما لو كان مهيته عين الوجود ؛ فاحتياجه فى وجوده عين حاجته فى مهيته ، حيث لامهيّة له غيرالوجود. فحينئذ يكون احتياجه فى مهيته . فيخرج الفصل عن كونه مقسماً ويصير متقوّماً ، اى مفيداً لمهية الجنس. وهو خلف. (آملى ١٤٥)

وحاجة الجنس الى الفصل ٦/٧١

حيث انّ الفصل علّة الجنس، وذلك لانّ الفصل الطبيعى صورة، حتى فى البسائط الخارجيّة . فانّه بشرط لا ، صورة عقليّة ، وجنسها بشرط لا لامادّة عقليّة. وللصّورة علّية ما لوجود المادّة . وما يقال «ان الجنس مبهم ، والفصل علّة تعيّنه » يرجع الى الوجود ، اذالتعيّن بالوجود. وحقيقة الامر ان ابهام الجنس ليس بحسب مهيّته ، لان مهيّته معيّنة ، انّما هو بحسب الوجود ، لانّه مأخوذ لابشرط ، ووجوده وجودات . ولذا يقال: الجنس يحمل على الكثرة المختلفة الحقائق ، أى يتحدّبها وينغمر وجوده فى وجودات الفصول

الطبيعيّة له ، لانّ مفاد الحمل هوالاتحاد فى الوجود ، بخلاف النوع . فانّه يحمل على الكثرة المتفقة، لانّه يتحدّ بوجود افراد ، تمام ذاتها واحدة،وفصلها واحد . وهذا معنى علّية الفصول للجنس. ولايلزم توارد العلل على معلول شخصى ، اذ للجنس حصص ، وكل فصل حقيقى علّة لوجود حصّة منه ، ووجود الطبيعى وحصصه بوجود افراده. (سبزوارى ۳۷)

وذلك انّما يتصوّر ۷/۷۱

لانّه حينئذٍ يمتاز المحتاج عمّا فيه الحاجة . فالمحتاج نفس مهيّة الجنس،وما فيه الحاجة وجودها. وامّا الوجود الحقيقى ، فلمّا كان تحصّله ذاته ، كان المحتاج فيه وما فيه الحاجة ، واحداً. (سبزوارى ۳۷)

فمفيد أنيته مفيد مهيته ۸/۷۱

« مفيد انيته» أى وجوده وتحصله. ومفيد الماهيّة مقوّم . وبعبارة أخرى،الفصل حينئذ مفيد لمعنى ذات الجنس ، فكان المقسم مقوّماً.(هيدجى ۱۲۳)

اذ النسبة بين المشخص والطبيعة النوعية النسبة ۹/۷۱

اللام فى كلمة « النسبة » الأخيرة للعهد،اشارةً الى النسبة المذكورة؛وهى نسبةالجنس الى الفصل .

يعنى ،كما ان حاجة الجنس الى الفصل ليست فى تقومه ، بل فى تحصله ، كذلك النوع لايكون فى قوام ذاته ومهيته محتاجاً الى التشخص،بل فى وجوده. وهذا انما يتصور فى نوع له مهية ووجود ، حتى يقال انه فى مهيته غيرمحتاج ، وفى وجوده محتاج. وأمانوع يكون مهيته عين الوجود مثل حقيقة الوجود،فاحتياجه فى وجوده عين احتياجه فى مهيته. فلو كانت حقيقةالوجود نوعاً ، لزم ان يكون التشخص المفيد لوجوده مقوماً لمهيته. وهو الخلف.(آملى ۱۴۵ـ۱۴۶)

واما غيرالوجود ۹/۷۱ـ۱۰

هذا من تتمة البرهان على ان الوجود لاجنس له ، اذ لو كان له جنس،فان كان

جنسه الوجود ، لزم المحذور المتقدم ، وهو قلب الفصل المقسم مقوماً؛ وان كان غيرالوجود، وغيرالوجود إما العدم وإما المهية . فان كان هوالعدم، فيلزم تقوم الوجود المركب من جنس هوالعدم ومن فصل بنقيضه ، لان الجنس والفصل من مقومات النوع ومن مفيد مهيته . وان كان هوالمهيّة ، لزم تقوم النوع ، اعنى الوجود المركب من جنس هو المهية ومن فصل بما هو فى قوة نقيضه ، وهو المهية ، لانها من جهة كونها عدمياً ، أى امراً اعتبارياً ، غيرمتحققة فىالخارج تكون فى قوة العدم الذى هو نقيض للوجود. (آملى ١٤٦)

فى ان تكثر الوجود بالمهيات ١/٧٢

ان للوجود كثرتين. إحداهما من ناحية المهيات، والأخرى من حيث نفسه. والكثرة الأولى عرضية ناشية من ناحية المهيات، والثانية ذاتية، لكن لاينثلم بها وحدة الوجود لكونه مقولاً بالتشكيك. (آملى ١٤٦)

ما يقابل المحمول ٣/٧٢

«الموضوع» يطلق تارة ويراد به موضوع العرض، ويطلق أُخرى ويراد به موضوع المحمول . والمراد به فى المقام هوالأخير . لأن الوجود لايكون جوهراً ولاعرضاً . فليس موضوعه الموضوع للعرض. (آملى ١٤٦-١٤٧)

ومصداقه المهية ٣/٧٢

مفهوم الموضوع بمعنى مايحمل عليه المحمول ومصداقه هو «زيد» فى « زيد قائم »مثلاً ، أو «الانسان» فى «الانسان ناطق» وغير ذلك. ومن مصاديقه «المهية » فى مثل «المهية موجودة ».

ففهوم الموضوع لايكون ممّا يحمل عليه المحمول . وان شئت ، فقل : ان مفهوم الموضوع موضوع بالحمل الاولى، وليس بموضوع بالحمل الصناعى ، كما انّ مصداق الموضوع بالعكس. أعنى أنه موضوع بالحمل الصناعى ، وليس بموضوع بالحمل الأولى . (آملى ١٤٧)

والثانية كونه مقدماً ٦/٧٢-٧

ونسمّيها كثرة نوريّة ، لانّها توكّد الوحدة ، لوفور الوجدان للفعليّات وسلب

الفقدان ، وللسنخيّة فى المراتب ، وهى فوق المثليّة فيها . وارفع من ان يقال انّه نوع واحد. والمراتب الطوليّة النزوليّة ، كلّف ونشر ، ومحدود وحد ، ورتق وفتق . والصعودية استكمالات وترقيات . والاستكمالات لبس ثمّ لبس ، لاخلع ثمّ لبس . هذا حكم وجودها . واما مهيّاتها ، فهى بانفسها محفوظة . ولهذا كان كل مرتبة متلوّة علما بمرتبة تالية ، ونفس الامر لها . وتلك هى الكثرة فى الوحدة . وهذا هى الوحدة فى الكثرة . ويستتم بهذه الطريقة المستقيمة ، امر العلّية والمعلوليّة ، والمغنى والغاية وغيرها ، من دون الوقوع فى اصالة المهيّة ، ولا فى تباين الوجودات لدفع اجتماع المتقابلين . (سبزوارى ٣٧–٣٨)

وأنواعها كل مع الآخر ٩/٧٢

أى نوع كل جنس مع نوع من جنس آخر .

فالامتياز بتمام الذات يتحقق فى موردين : أحدهما فى نفس الأجناس العالية . فالجوهر الجنسى ممتاز عن الكم الجنسى بتمام ذاته . وثانيهما فى انواع كل جنس عال مع الانواع من جنس عال آخر . لكن امتياز الأجناس العالية بتمام ذواتها البسيطة ، اذ لا اجزاء لها . وامتياز انواع جنس عن انواع جنس آخر بتمام ذواتها المركبة . فالكيف المحسوس ، كالبياض ، مثلاً يمتاز عن الكم المنفصل ، كالعدد ، بتمام ذاته ، حيث ان جنس البياض وفصله مغاير لجنس العدد وفصله . (آملى ١٤٧–١٤٨)

كالانسان والفرس ١٠/٧٢

وغيرهما من الانواع المندرجة تحت جنس واحد . فالانسان والفرس مشتركان فى جزء من ذاتهما ، وهو الحيوان ، ويكون امتياز كلّ عن الآخر بفصله المختص به . (آملى ١٤٨)

كزيد وعمرو ١١/٧٢

فانهما مشتركان فى تمام الذات . ولذا يكونان مثلين . وانما امتيازهما بأمور خارجة عن ذاتهما ، وهى المسماة بالعوارض الغريبة ، كعوارضها المشخصة . (آملى ١٤٨)

المشائون حصروا أقسام التمايز فى هذه الثلاثة ۱۲/۷۲

أى بتمام الذات أو ببعضها أو بعوارض غريبة. (آملى ۱٤۸)

قسم رابع ۱۲/۷۲

وهو التفاوت بالتشكيك فى امور ستة ، يجمعها التفاوت بالنقص والكمال. الاانهم [أى الاشراقيين]، لمكان ذهابهم بأصالة المهية ، يجعلون التفاوت بالنقص والكمال فى المهية. وأصحاب الحكمة المتعالية ، اعنى صدر المتألهين واتباعه وافقوا الاشراقيين فى التفاوت التشكيكى الّذى هو بالنقص والكمال. لكن لمكان ذهابهم بأصالة الوجود، جعلوا مورده الوجود ، لا المهية. (آملى ۱٤۸).

بالنقص والكمال فى المهيّة ۱۳/۷۲

المراد بها ما به الشئ هوهو ، لتشمل حقيقة الوجود، اذ على التحقيق ، هذا القسم تحقّقه فى حقيقة الوجود. (سبزوارى ۳۸)

بناء على أصالتها عند الإشراقية ، فأن الوجود ، لما كان عندهم من الإنتزاعيات العقلية، ولا تحقق له فى الأفراد الممكنة، فليس يجرى فيه الأتمّ والأنقص والأشدّ والأضعف إذ معنى الأتمية والأشدية ازدياد الطبيعة العامة فى بعض الأفراد ، وكثرة ترتب الآثار، أو كون الأشد بحيث يوجد فيه ما يوجد فى الأضعف مع زيادة. وشئ من هذه المعانى لايجرى فى الأمور الإنتزاعية الإعتبارية .

والقائلون بأصالة الوجود يثبتون الحالات المذكورة كلها للوجود لكون الماهية انتزاعية اعتبارية. (هيدجى ۱۲۳)

كما بينا فى حقيقة الوجود ۱٤/۷۲–۱٥

يعنى أنّه يجوز أن يكون لذات الشئ عرض عريض بحسب كمال فى نفس ذلك الشئ وتوسط ونقص فيه ، حيث يكون ما فيه التفاوت عين ما به التفاوت. ولكن تلك الذات المتفاضلة بحسب ذاتها هى حقيقة الوجود لاغير. (هيدجى ۱۲۳–۱۲٤)

فالميز بين هذا الناقص وهذا الكامل ١٥/٧٢

إن الميز بين السوادين [الشديد والضعيف] ليس بتمام الذات . لأن السواد الكامل ليس مهيته مباينة لمهية السوادالناقص ، نظير مباينة الكم الجنسى مثلاً مع الجوهرالجنسى؛ ولا ببعض الذات. لأن السواد فى الخارج ذات بسيط ، حيث انه من الأعراض ،والأعراض بسائط خارجية ؛ ولا بعوارض غريبة ، وإلا لكانا متواطئين ، كتفاوت زيد مع عمرو.

واذ ليس الامتياز بشىء من الأقسام الثلاثة ، فيجب ان يكون بقسم رابع ،وهو أن يكون ما بهالتفاوت بعين ما به الاشتراك. (آملى ١٤٩)

بل بكمال من نفس الحقيقة ١٧/٧٢

السواد الشديد مشترك مع الضعيف فى كونهما سواداً ، ويمتاز عنه بشدة السوادية التى هو واجد لها ويكون الناقص فاقداً لها . وهذه الشدة ايضاً من سنخ السواد. فيكون الاشتراك بينهما فى السواد والامتياز بينهما ايضاً بالسواد وبوجود شىء منه فى الكامل مفقود فى الناقص .

وحيث ان المتأصل عندهم [أى عند الاشراقيين] هوالمهية ، والوجود اعتبارى ،قالوا بأن الاشتراك فى المهية والامتياز بها . ونحن نوافقهم فى أصل التشكيك ، لكن نقول بانه فى وجود المهية؛ فالسوادان عندنا فى درجة الوجود ، لا فى نفس مهية السوادية. والسوادالشديد أشدّ وجوداً من وجود السواد الضعيف. (آملى ١٤٩—١٥٠)

اعلم ان كل المفاهيم ١/٧٣

قد تقدم الفرق بين المفهوم والمهية ، وان بينهما العموم من وجه ، لصدق المفهوم على مفهوم الوجود دون المهيّة ، وصدق المهيّة على المهيّة الموجودة فى الخارج دون المفهوم ، وصدقهما معاً على المهية الموجودة فى الذهن . (آملى ١٥٠)

من حيث هو لامن حيث الحكاية ٢/٧٣

هذا قيد لمفهوم الوجود. ووجه الحاجة الى التقييد انه ، من حيث الحكاية عن حقيقة الوجود ، آلة ومرآة لملاحظة الحقيقة . فلا يحكم عليه بشىء من حيث هومفهوم ، بل يحكم

عليه بحكم الحقيقة الذى هوالتشكيك ، لانفيه. (آملى ١٥٠)

فليس ثابتاً ايضاً ٣/٧٤

فعندنا ، ماهو مرفوع الوجود مرفوع الثبوت والتقرر ايضاً. وعند المعتزلة ، المهيّة الامكانيّة ، فى‌حال‌العدم ، مرفوعة الوجود ، وليست مرفوعة الثبوت والتقرر.

والداعى لهم على هذا القول ، تصحيح الامكان للمهيّات . فان سلب ضرورتى الوجود والعدم،فى‌حال الوجود ، عن المهيّة ، أو تساوى‌الوجود والعدم لها فيها،لايصحّ، لانها ، فى حال الوجود ، محفوفة بالضرورتين . فلابد ان تكون المهيّة ثابتة قبل الوجود، ليصح الامكان. وهو وهم،اذ يكفى فيه سلب الضرورتين عن مرتبة ذاتها عند العقل ، وانفكاكها عن‌الوجود مرتبة ، عنده ، تعمّ المصحح. وكيف تنفكّ عن كافّة الوجودات الخارجيّة والذهنية؟ والمهيّات المحمولة على‌افرادها حملاً شايعاً، تنتزع من‌حدودالوجودات وفقدها ، وحدّ الشئ متأخّر عنه . وقد مرّ انّ الوجود مقدّم بالاحقّية على المهيّة ، فى أىّ موطن كان .

والداعى‌الآخر لهم تصحيح مسألة العلم الازلى،اذ لو لم يكن فى الازل وجودالاشياء ولامهيتها ، امتنع العلم.ولوكان وجودها فيه ، لزم قدمها.فبقى ان يكون فيه مهيتها . ولا يلزم محذور من قدمها،اذ الممتنع لزوم موجود قديم ، سوى‌الله‌تعالى ، لاثابت قديم. على انه وجب قدم علمه تعالى ،كصفاته الاخر. وسياتى، فى مقامه ، تحقيق مسألة العلم، من‌غير حاجة الى القول بثبوت المعدومات.(سبزوارى ٣٨)

بوجه من الوجوه ٥/٧٤

أى لاوجود أصلى،وهو الوجود الذى يخصّها ، أعنى به الوجود الّذى به يترتب عليها آثارها ، ولا الوجود التبعى ، وهوالوجود الذى لغيرها، أعنى به‌الوجود الذى‌لايترتب به عليها آثارها . وبهذا التعميم يفترق هذا المذهب عن مذهب الصوفية القائلين بالأعيان الثابتة فى حضرة العلم المنفكّة عن‌الوجود اللائق بها ، والموجودة بوجود تبعى بتبعية وجود الأسماء والصفات.(آملى ٣٩)

قد ساوق الشیْ ٦/٧٤

بمعنی أن الشيئية فی أیّ نشأة تحققت ، تحقق الوجود. (هيدجى١٢٥)

اذا كان بين لفظين ترادف مفهومى ، مثل «الانسان» و«البشر» ، يقال انهما مساوقان واذا كان بينهما اختلاف مفهومى وكانا متساويين فى الصدق ، كالإنسان والمتعجب أو الضاحك بالقوة ، يقال إنهما متساوقان.

فالمساوقة تستعمل فی مورد الإتحاد فی المفهوم وفی مورد التساوی فی الصدق مع الاختلاف فی المفهوم.

وهل مساوقة الشیْ للوجود من قبيل الاول ، فيكونا متحدی المفهوم ، كالانسان والبشر ، أو من قبيل الثانی ، فيكونا من قبيل الانسان والمتعجب؟... لهم فی ذلك تردد. (آملی ١٥١)

(قد ساوق) الشیْ أی المهية ٦/٧٤

لا وجه ظاهر لتفسيره «الشی» بالماهية وتخصيصه بها . بل كل مايصحّ أن يشار اليه ويعلم ويخبر عنه شیْ ، ماهية كان ام وجوداً. والمساوقة تعمّ الاتحاد والمصاحبة . **(هيدجى ١٢٥)**

الذی عليه معاشر الحكماء هو مساوقة الشیْ مع الوجود ، مع الترديد منهم فی كون مساوقتهما من جهة ترادفهما المفهومی أو تساويهما فی الصدق .

فلاوجه لتفسير المصنف الشیْ بالمهيّة ، ولا لاعتراض الهيدجى بتخصيصه الشیْ بالمهية . بل ينبغی الاعتراض بفساد هذا التفسير رأساً. لفساد انحصار الشیْ بالمهية .

والذی دعاه الی هذا التفسير هو كونه فی مقام نفی الشيئية عن المهية المعدومة ، واثبات ان المعدوم ليس بشیْ . فحينئذ ، لابد ان يفسر الشیْ بالمهية بمعنی المشیْ وجوده . ويريد من المساوقة المساواة.

فمعنی ان الشيئية تساوق الوجود ان المهية يطلق عليها «الشیْ» اذا كانت موجودة . فالمهيّة المعدومة لايصدق عليها الشیْ لمساواة الشیْ والوجود. فكل ما لايكون موجوداً

فلايكون شيئاً ، خلافاً للمعتزلة القائلين بان المهية المعدومة شئ. (آملى١٥١–١٥٢)

فالمعدوم أى المهيّة الممكنة ٨/٧٤–٩

فيه اشارة الى استيناس ودفع استغراب من قولهم «المعدوم ثابت» أو «المعدوم شئ» ، حيث يحمل على المعدوم بمعنى العدم البحت، أو مرفوع شيئية الوجود وشيئية المهيّة. وليس كذلك ، اذ المراد المعدوم بمعنى ذات، أى مهيّة، لها العدم، كالانسان المعدوم ، والفرس المعدوم. أو المعدوم بمعنى مرفوع شيئية الوجود، لاشيئية المهيّة. (سبزوارى ٣٨–٣٩)

فصّل المعتزلى بين المعدوم الممكن و بين المعدوم الممتنع . وقال بان الاول شئ دون الأخير. وخصّ الأخير باسم «المنفى» . فعنده المنفى اخصّ من المعدوم، بمعنى ان كل منفى معدوم، وأما كل معدوم، فلايجب ان يكون منفياً، بل يمكن ان يكون ثابتاً كالمعدوم الممكن. (آملى ١٥٢)

عنده ثابت ٩/٧٤

مقرّر فى الخارج منفكّاً عن صفة الوجود. (هيدجى ١٢٥)

والفطرة السليمة ١٠/٧٤

إن بديهية العقل لاتفرق بين كون و كون بحسب الخارج بحيث يكون أحدهما منشأ للآثار دون الآخر. وتجويز ذلك الفرق مكابرة صريحة. (هيدجى ١٢٥)

فانه بعد ملاحظة ان المراد من الوجود انما هو كون المهيّة وتحققها، لا أمر ينضم اليها ، لامجال لاحتمال ان تكون المهية فى الخارج بلاكون فى الخارج. ولو جوّز مجوّز بعد هذه الملاحظة، فقد كابر عقله...

هذا مع انا كلما تعمقنا ودققنا النظر والتأمل، لانجد فرقاً بين الثبوت والوجود، كما لانجده بين النفى والعدم. (آملى ١٥٣)

بعض المعتزلة ١١/٧٤

كأبى هاشم واتباعه. (هيدجى ١٢٥)

فقولهم «صفة» ۱۶/۷۴

لیس المراد هنا بیان فواید الفاظ التعریف. والّا، ف«الصّفة» کالجنس. لابد ان یشمل جمیع الصفات. بل المراد تعیین الصفات التی یطلقون علیها الاحوال. وانّها هی التی یطلق الحکماء علیها المعانی الانتزاعیّة والصّفات الاعتباریّة النفس الامریّة. لانّهم یطلقونها علی ایّة صفة کانت، کالعلم والقدرة. من الصفات النفسانیّة، والبیاض والحلاوة، من الصفات الجسمانیّة، کما قلنا: «فبقی فی الحدّ مثل الانتزاعیات»، فقولنا «فقولهم صفة...» بمنزلة قولنا «فقولهم الحال ارادوا...» (سبزواری ۳۹)

المعنی الانتزاعی ۱۶/۷۴

«الصفة» قد تطلق ویراد بها المعنی القائم بالغیر مطلقاً، سواء کان متصلاً، کالسواد والبیاض، أو أمراً إنتزاعیاً. ویقابلها الذات، وهی المعنی القائم بنفسه. وقد تطلق ویراد بها المعنی الإنتزاعی القائم بالغیر. کالعالمیة والقادریة وسایر الاضافات. ویقابلها الذات، وهی المعنی الغیر الانتزاعی. سواء کانت قائماً بنفسه أوکان قائماً بغیره.

فالصفة بالمعنی الاول أعم من الصفة بالمعنی الثانی.

والذات بالعکس، أی أنها بالمعنی الاول اخصّ من الذات بالمعنی الأخیر.

اذا تبین ذلک، فاعلم ان مرادهم من الصفة هو المعنی الانتزاعی القائم بالغیر، اعنی معناها الأخصّ، لامطلق القائم بالغیر. فمثل البیاض أو السواد لیس حالا عندهم، بل هو إما موجود أو معدوم. (آملی ۱۵٤)

فانها صفة للثابت ۱۹/۷۴

أی للمعدوم الثابت. وصفة المعدوم معدوم. والحال ما لاتکون موجودة ولامعدومة. (آملی ۱۵٤)

الصفات الوجودیة للموجود ۱۹/۷۴—۲۰

کالمعنی القائم بالغیر، اذا لم یکن انتزاعیاً، کالأعراض مثل السواد والبیاض. فانها متحققة باعتبار ذواتها، فهی من الموجودات دون الحال. (آملی ۱۵۵)

عن الصفات السلبية ٢٠/٧٤

المعتبرة فى مفهومها السلب، كاللابياض واللاسواد. (هيدجى ١٢٦)

الغيرالمعتبر فى مفهومها السلب ٢١/٧٤

بأن لم يكن السلب داخلاً فى مفهومها، وإن لم تكن موجودة فى الخارج، كالشيئية والوجود والامكان والامتناع، وغيرها من المعانى الانتزاعيّة والصفات الاعتباريّة. (هيدجى ١٢٦)

بانه لايصح على مذهب المعتزلة ١/٧٥

أى الذين يقولون بثبوت المعدومات، وان الصفة الانتزاعية للمعدوم، مثل الجوهرية، من الأحوال، ومع ذلك يعرّف الحال بانها صفة للموجود.

الحاصل ان اعتراض الكاتبى يتوجه على من جمع بين أمور ثلثة من المعتزلة، وهى: (١) تعريفه الحال بانها صفة للموجود، و (٢) قوله بثبوت المعدومات، و (٣) قوله بان الجوهرية الثابتة للذات المعدومة من الأحوال.

وأما من لم يجمع بين هذه الأمور، إما بنفى جميعها، أو نفى بعضها بان عرّف الحال بانها صفة للشىء مطلقاً، سواءكان موجوداً أو معدوماً، أو لم يقل بثبوت المعدومات، أو قال به ولم يقل بان الجوهرية للجوهر المعدوم الثابت من الأحوال، فلايتوجه عليه الاشكال. (آملى ١٥٥)

فى حالتى الوجود والعدم ٢/٧٥

ففى حالة العدم، صفة للمعدوم، غاية الامر صفة للثابت لا للموجود. (سبزوارى ٣٩)

ان يكون صفة له فى الجملة ٣/٧٥

والجوهرية هكذا. فانها تكون صفة الموجود والمعدوم. (هيدجى ١٣٨)

يعنى هذا الاعتراض انما يرد، لو كان المراد بقولهم «صفة للموجود» انها صفة للموجود فقط، أى لايكون صفة للمعدوم اصلاً. وأما اذا كان المراد به ان الحال لابد ان

يقع للموجود ، سواء كانت صفة للمعدوم ايضاً ام لا ، فلا يرد هذا الاعتراض ، كما لايخفى. (آملى ١٥٥)

وأيضاً هذا ٤/٧٥

أى الاعتراض وارد. (هيدجى ١٣٨)

على مذهب من قال ٤/٧٥

إشارة الى ما قاله شارح المقاصد من أنه إنما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من أبى هاشم. وإلا فمن المعتزلة من لايقول بالحال ، ومنهم من يقول به لا على هذا الوجه. (هيدجى ١٢٦)

واما على مذهب من لم يقل «المعدوم ثابت» ٥/٧٥

الحاصل انّ هنا مسألتين: مسألة ثبوت المعدوم ، أى ثبوت المهيّة منفكّة عن الوجود ، ومسألة ثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم المسمّاة بالحال . والثانية غير الاولى . فان الاحوال ، عندالقائلين بها ، صفات انتزاعيّة للموجودات ، فى حال وجودها ، والثابت ، فى الثانية ، صفات انتزاعيّة . وفى الاولى ذوات وانواع جوهريّة . وأيضاً ، الثابت فى الاولى ، معدوم ، وفى الثانية ، واسطة بين الموجود والمعدوم. فقائل قال بالحال ، لكن لم يقل بثبوت المهيّات منفكّة عن الوجود ؛ أوقال به ، وخصّص الاحوال بالصفات الانتزاعيّة للموجودات ، ولم يقل باتصاف المهيّات الثابتة فى حال العدم بالاحوال ، كان الاعتراض ساقطاً عنها . ومن جمع بين الاولى والثانية ، وقال باتصاف المعدوم بالحال ، ورد عليه الاعتراض ولزم ان يقول الحال صفة للشئ . (سبزوارى ٣٩ــ٤٠)

عقلاً ٨/٧٥

اذ لاتعقل من الثبوت إلا الوجود ذهناً وخارجاً ، ومن العدم إلا نفى ذلك. فالوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفى. (هيدجى ١٢٦)

افراده ٩/٧٥

أى إفراد قوله « مرادفة ». (هيدجى ١٢٨)

يحتمل أن يكون المرادفة مصدراً ١٠/٧٥

والضمير عائد الى النفي والثبوت، لا الى الوجود والعدم كما في الأول. (هيدجى ١٢٦)

ان كان المعدوم المطلق ١٥/٧٥

أى ماهو المعدوم في الخارج والذهن، فهو لايخبر عنه. فان الإخبار عن الشئ بشئ يتوقف على تصوره، وهو وجود في الذهن. فما لايتصور فلايخبر عنه. (آملى ١٥٦)

ويتسلسل ١٧/٧٥

لانه لو كان للوجود وجود زائد عليه، والمفروض ان وجوده ايضاً موجود في الخارج، فله وجود زائد عليه. فوجوده ايضاً موجود بوجود زائد. وهكذا فيتسلسل. (آملى ١٥٦)

ولكن بنفس ذاته ١٨/٧٥

وهذا التفاوت بين موجوديّة الوجود وبين موجوديّة غيره، حيث انّه موجود بنفس ذاته وغيره موجود بوجود زائد عليه، ليس من ناحية المشتق حتى يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى غيره بمعنيين من قبيل المشترك. بل انما التفاوت من ناحية الموضوع كما في حمل الابيض على الجسم في قولك: «الجسم ابيض»، وعلى البياض نفسه، حيث ان الجسم ابيض بالبياض ولكن البياض ابيض بنفسه. فان شئت فقل: ابيضية الجسم عرضى من قبيل العرضى المحمول بالضميمة، وابيضية البياض ذاتى من قبيل الذاتى في باب البرهان والعرضى المحمول بلاضميمة. (آملى ١٥٧)

ليس بذى وجود ١٩/٧٥

زائد على نفسه. وأما على معنى أنه ذوعدم أو ما قام به العدم، فالاتصاف المذكور لازم. (هيدجى ١٢٦)

هذا الجواب محكى عن الفخر الرازى حيث أجاب باختيار ان الوجود معدوم في الخارج، ومنع امتناع اتصاف الشئ بنقيضه على سبيل الاشتقاق.

وقد وجهه في الشوارق بان المستحيل انما هو اتصاف شئ بالوجود والعدم معاً بان يكون شئ واحد مجمعاً للوجود والعدم، أو اتصاف الوجود بالعدم وبالعكس، أو حمل

احدهما على الآخر مواطياً بان يقال: الوجود عدم والعدم وجود .

وأمّا كون الوجود معدوماً بمعنى انّه مرتفع عنه الوجود ، فليس بمستحيل . (آملى ۱۵۷)

لايتصف بنقيضه ۱۹/۷۵

بمعنى صدقه عليه. فإن اتصاف الشئ بنقيضه على قسمين: (۱) اتصاف به مواطاةو (۲) اتصاف به اشتقاقاً. والاول محال لاستلزامه الجمع بين المتناقضين ، وهو كون ذلك الشئ وكونه ليس ذلك الشئ. والثانى غير مستحيل، لأن المحمول فى قولنا: «السواد سواد» و«السواد ليس بذى سواد» ليس واحداً، حتى يلزم الجمع بين الشيئين ورفعه. والمعنى: السواد سواد بنفسه ، وليس له سواد زائد على ذاته. (هيدجى ۱۲۶–۱۲۷)

نقيض الوجود هوالعدم ۱۹/۷۵–۲۰

فلوقيل: الوجود عدم ، أو لاوجود ، للزم الاتصاف المذكور. (هيدجى ۱۲۷)

النقض بوجود الواجب ۲۰/۷۵

هذا الجواب مذكور فى عبارة المدقق المحقق ملااسمعيل الاصفهانى فى حاشيته على الشوارق : «هذا الدليل لوتم ، لدل على كون الواجب الوجود حالاً، اللهم الا ان يقولوا بكونه وجوداً صرفاً ونوراً محضاً». (آملى ۱۵۷)

لايستلزم للموصوف تقدما بالوجود ۲٤/۷۵

كاتصاف المهيّة بالامكان والشيئية. فان التقدم هنا بالتجوهر ، كتقدم المهيّة على الوجود ، عندالقائل بنفى الواسطة وأصالة المهيّة. والغرض نفى لزوم التسلسل. واما حاليته، فلكونه صفة للموجود بهذا الوجود. (سبزوارى ٤٠)

بل يكفى تقدمه عليها بتقرر شيئيته فى العقل. (هيدجى ۱۲۷)

لايخفى ان هذا الجواب لايصلح حاليّة الوجود بمعنى كونه صفة للموجود. وانما يصلح كونه صفة لغير الموجود .

ولذا قال فى الحاشية ان وجه حاليّته و كونه صفة للموجود منحصر بالوجه الاول،

اعنی کون الحالة صفة للموجود، ولو بنفس تلك الصفة. (آملی ۱۵۸)

الکلی الذی له جزئیات ۱/۷٦

اذا کان ذاتیاً لجزئیاتها، لاعرضیاً، کی یکون جزءاً لها، حتی یتم البرهان. (آملی ۱۵۸)

کالانسان ۱/۷٦

هذا مثال لکلیّ له جزئیات متحققة، لا للحال. ولیس کل کلی له جزئیات حالاً، وان کان کل کلیّ کذلك غیرموجود فی الخارج عند المستدل. (آملی ۱۵۸)

والا لما کان جزءً لموجود ۲/۷٦

لامتناع تقوّم الموجود بالمعدوم. (هیدجی ۱۲۷)

فانّه نفس الطبیعة التی یعرضها الکلیّة فی نشأة الذهن ۳/۷٦-٤

ان ارید الاذهان السافلة، کان تسمیة الطبیعی بالکلی من باب تسمیة الشیٔ باسم مایؤول الیه، کقوله تعالی «اعصر خمرا». وان ارید الاذهان العالیة، کانت من باب تسمیة الشیٔ باسم ما کان، کقوله تعالیٰ «وآتوا الیتامیٰ اموالهم». اذکان هناك محذوف المشخصات، ثمّ صارهنا محفوفاً بها، ثمّ تصیر فی اذهاننا محذوفة.

هذا ان ارید الاتصاف بالکلّیة المنطقیّة، وان عقدالاصطلاح علی اطلاق الکلی علی نفس الطبیعة المعروضة علی سبیل الارتجال، فلاحاجة الی العلاقة، اذ لامشاحة فی الاصطلاح. (سبزواری ٤۰)

الکلی الطبیعی مایکون معروض الکلی المنطقی. فاذا قلت: «الانسان کلی»، فالانسان الذی موضوع فی هذه القضیة کلی طبیعی، والکلی الذی محمول فیها کلی منطقی. ومجموع الموضوع والمحمول کلی عقلی.

ومعلوم ان الانسان موجود فی الخارج. ومعنی کلیته انه اذا تصوره العقل یحکم علیه بانه قابل للصدق علی الکثیرین فی الخارج. (آملی ۱۵۸-۱۵۹)

ولاسيّما ٤/٧٦

لانه اشدّ ابهاما من اللابشرط ، الّذى هو قسمه ، لاطلاقه عن الاطلاق والتقييد والكلّية والجزئية وغيرها . فالمخلوطة بالوجود والتعين ، نفس طبيعة المقسم . واللابشرط يجتمع مع الف شرط . فالحقّ ان وجود الطبيعى ، بنفس وجود اشخاصه ، لانّه جزء اشخاصه ، الّا بحسب التعمّل من العقل . (سبزوارى ٤٠)

المطلقة والمخلوطة والمجردة ٥/٧٦

«المطلقة» أى اللابشرط القسمى ، و «المخلوطة» أى بشرط شئ ، و «المجردة» أى بشرط لا . (هيدجى ١٢٧)

ليس جزء له فى الخارج ٦/٧٦

بل فى تحليل العقل . فالكلى والتشخص كلاهما موجودان بوجود واحد . (هيدجى ١٣٧)

بل هو جزء عقلى . (آملى ١٥٩)

الماهيات الحقيقية ٧/٧٦

احتراز عن الاعتبارية كالماهية المركبة من الأجزاء المتساوية فى العموم والخصوص كالمركبة من النامى والمغتذى والمتحرك بالارادة والحسّاس مثلاً ، فانها اعتبارية غير محققة . (هيدجى ١٢٧)

قيّد بالحقيقية لانها ، لو كانت اعتبارية وكان جنسها معدوماً ، لم يلزم تقوّم الموجود بالمعدوم ، اذ المهية الاعتبارية ليست موجودة ؛ وبالعرضية لانها ، لو لم تكن عرضية ، لم تلزم قيام العرض بالعرض . (آملى ١٥٩)

لزم قيام العرض بالعرض ٨/٧٦

المتكلمون ذهبوا الى استحالته [أى قيام العرض بالعرض] . فاستدلوا بوجهين :

(١) ان معنى قيام العرض بالمحل تبعيته له فى التحيّز . فلابد من ان يكون موضوعه متحيزاً بالذات ليصح تبعية العرض ايّاه فى التحيز . والمتحيز بالذات هو الجوهر . فيجب قيام العرض بالجوهر .

(٢) لو قام عرض بعرض، فلابد بالآخرة من جوهرينتهي اليه سلسلة الأعراض، لامتناع قيام العرض بنفسه. وحينئذ، فقيام بعض الأعراض ببعض ليس أولى من قيام الكل بذلك الجوهر. بل الأولوية فى قيام الكل بذلك الجوهر، لانه قائم بنفسه، وكونه كذلك يصيّره أولى بالمحلية، ولان الكل فى حيزذلك الجوهر تبعاً له. وهو معنى القيام.

هذا، ولايخفى ما فى هذين الدليلين من الوهن.

اما الاول، فلان معنى قيام العرض بالمحل ليس بمعنى تبعيته له فى التحيز اولاً، بل معناه اختصاصه به بحيث يكون نعتاً له والمحل منعوتاً به. والذى يدل على ذلك صحة اتصاف النفس بالصفات النفسانية والعقول المجردة بأوصافها، مع انهما ليسا بمتحيزين؛ بل اتصاف الواجب بصفاته، عند من يقول بزيادة صفاته عليه تعالى؛ بل عند الكل بالنسبة الى صفاته الاضافية. وثانياً، لو سلم ان معنى قيام العرض بالمحل هو ما ذُكر، فلايلزم ان يكون ذلك بلاواسطة، فان معنى التبعية فى التحيز ليس الا ثبوت التحيز للتابع عرضاً لثبوته للمتبوع فيجب ان يكون هناك ما يكون له التحيز بالذات، سواء كان بواسطة أو بغير واسطة. وأما كون التحيز ثابتاً بالذات لما هو محل قريب للتابع، فليس بلازم.

وأما الوجه الثانى فلان قيام شئ بشئ على ما عرفت من معناه من اختصاصه به على وجه يكون الشئ القائم نعتاً والمحل الذى يقوم به منعوتاً، انما يتحقق من رابطة النسبية بينهما، ولو لم تكن مهيّة تلك النسبة والربط معلومة لنا. فاذا تحققت تلك الرابطة بين العرض الثانى وبين الجوهر الا بواسطة العرض الأول، لم تكن مقتضياً لقيامه بالجوهر الآخر الا بالواسطة. فوجود هذه الواسطة كاف فى الترجيح. (آملى ١٦٣-١٦٤)

لان التركيب الحقيقى على قيام الأجزاء ٧٦/٨-٩

اذا كان جنس السواد مثلاً هواللون موجودا، وله جزء آخر وهو فصله، فلابد من قيام أحدهما بالآخر ليمكن ان يلتئم منهما مهيّة حقيقية لوجوب احتياج بعض اجزاء المهية الحقيقية الى بعض. وهما، أى الجنس والفصل من المهية العرضية كالسواد، عرضان، لان الجنس والفصل والنوع موجودات بوجود واحد. فاذا كان النوع عرضاً، أى موجوداً فى

موضوع، کان الجنس والفصل عرضین ایضاً بحکم الاتحاد. فیلزم قیام العرض بالعرض. وهو غیر جائز عند المتکلمین. هذا غایة تقریب هذا الدلیل.

وانما یتم علی تقریر تمامیة قیام بعض اجزاء المهیة الحقیقیة ببعض من ناحیة وجوب الاحتیاج بینهما، والاحتیاج یستلزم القیام. ولایخفی مافیه. فان من الجائز ان یکون الاحتیاج لعلّیة بعض الأجزاء لبعض، کما هو کذلک، فان الفصل علة لتحصل الجنس ولیس قائماً به. (آملی ١٥٩–١٦٠)

ان الأعراض بسائط ٩/٧٦

لأن اللونیة من الأجزاء العقلیة للسواد، ولا یلزم من کونها موجودة فی العقل التیام حقیقة السواد بحسب الخارج منها لیلزم الاحتیاج وقیام العرض بالعرض، اذ لا التیام حقیقة من الأجزاء العقلیة، لکونها منتزعة من حقیقة بسیطة، ولا تمایز بینهما الا بعد الانتزاع. **(هیدجی ١٢٧)**

ان المهیة المرکبة من الجنس والفصل علی قسمین. فمنها ما تکون فی الخارج مرکبة من المادة والصورة، کالجسم المرکب فانه فی الخارج مرکب من المادة والصورة، والعقل ایضاً یحلله الی الجنس والفصل... ومنها ما لاتکون فی الخارج مرکبة من المادة والصورة، کالأعراض مثل السواد والبیاض. فان السواد مثلاً لیس فی الخارج مرکباً من شیٔ وشیٔ، حتی یکون شیٔ منه مأخذ انتزاع جنسه الّذی هو اللون، وشیٔ منه منشأ اخذ فصله الّذی هو القابض للبصر. بل هذه الحقیقة من حیث تلک الحقیقة، من دون تقطیعها بشیٔ وشیٔ، بل من حیث نفسها البسیطة، منشأ أخذ الجنس والفصل، فیکون بتمامها مأخذاً لانتزاعهما... وهذا معنی کونها بسیطة فی الخارج، ومنحلّة الی الجنس والفصل فی العقل.

فالجنس والفصل فی کلا القسمین، أعنی المهیة المرکبة أو البسیطة فی الخارج، جزء عقلی تحلیلی. الا ان التفاوت بینهما هو بأن فی المهیة المرکبة، الأجزاء الخارجیة تکون منشأ أخذ الأجزاء الذهنیة. فالمادة مأخذ انتزاع الجنس، والصورة مأخذ انتزاع الفصل... اذا

عرفت ذلك ، فنقول: الأعراض لاتكون لها شيء في الخارج بازاء الجنس وشيء آخر بازاء الفصل. فالجنس والفصل ليسا من الأجزاء الخارجية فى شيء من المهيات، لكنها تؤخذ من الأجزاء الخارجيّة فى المركبات الخارجية دون البسائط . وحيث انهما ليسا بازاء مأخذهما شيء وشيء فى الخارج فى البسائط الخارجيّة ، فلا يصدق ان اللونيّة لو كانت معدومة فى الخارج لزم تقوّم الموجود بالمعدوم. فنختار فى الجواب ان اللونية معدومة فى الخارج من غير محذور ، كما قلنا ان الكلية كذلك معدومة فى الخارج من غير محذور . فيكون حال اللون بالقياس الى السواد مثلاً كحال الكلى بالقياس الى الفرد فى كون كل منهما جزأ تحليلياً عقلياً. (آملى ١٦٠-١٦٣)

قيام العرض بالعرض جائز ١١/٧٦

وجمهور المتكلمين على أنه [أى قيام العرض بالعرض] ممتنع ، لأن قيام العرض بالمحلّ أنه تابع له فى التحيز. فما يقوم به العرض يجب أن يكون متحيزاً بالذات فيصحّ كون الشيء تبعاً له فى التحيز، والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر.

واعترض عليه بأنا لانسلم كون معنى قيام الشيء بالشيء التبعية فى التحيز. بل معناه اختصاص الشيء بالشيء بحيث أن يكون تبعاً له. والقيام بهذا المعنى لايختصّ بالمتحيز ، كما فى صفات الله تعالى عند المتكلمين، وصفات الجواهر المجردة عند الفلاسفة. (هيدجى ١٢٨)

ذهب الحكماء الى جواز قيام العرض بالعرض. واستدلوا بجوازه بقيام السرعة والبطؤ بالحركة، وبتوسطها يحلان فى الجسم؛ وقيام الخشونة والملاسة بالسطح الحالّ فى الجسم؛ وبقيام الاستقامة والاستدارة والانحناء بالخط الحال فى السطح، وقيام النقطة بالخط. (آملى ١٦٤)

لاميز فى الاعدام من حيث العدم ٢/٧٧

اعلم ان الموجودات متمايزة بحسب الخارج. وأما الوجودات فهى متمايزة فى السلسلة الطولية بالتقدم والتأخر والغنى والفقر والوجوب والامكان والكمال والنقص والشدة والضعف. وأما فى السلسلة العرضية، فباعتبار ما معه من اللواحق والأعراض.

وذلك عند من يقول بتحقق الوجود. كما انه من يقول باعتباريته يقول بتمايزه باعتبار اضافته الى المهيات.

وأما الأعدام... فتمايزها ليس بحسب ذاتها بل بحسب الوجودات. فالأعدام، ان أخذت مضافة الى الوجودات تمايز. وان اخذت بما هى أعدام، فلاتمايز. (آملى ١٦٥-١٦٦)

وإلا لكان فى كلّ شىء اعدام غير متناهية ٦/٧٧

فكان فيه تحصّلات غير متناهية، لاقتضاء التميّز ذلك. (سبزوارى ٤٠)

قال صدرالمتألهين [فى الأسفار]: «والوهم حيث يجد اليد ممتازة عن الرجل فيغلط ويقول: عدم أحدهما غير عدم الآخر. ولوكان الأمر كما يحسبه، لكان فى كل شئ أعدام متضاعفة غير متناهية مرّات لامتناهية». (هيدجى ١٢٩)

وان كانت لعدم فى عدم ٧/٧٧

كيف لعدم فى وجود؟ (هيدجى ١٣٩)

فاهوا ٧/٧٧

كما قال المحقق الطوسى... «وقد يتمايز الأعدام. ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلّة، لاغير وينافى عدم الشرط وجود المشروط، ويصحّح عدم الضد وجود الضد الآخر، بخلاف باقى الأعدام». (هيدجى ١٢٩)

فيقال سالبة حملية ١١/٧٧

اذ فى السالبة الحملية يكون سلب الربط، لا ربط السلب؛ وفى السالبة الشرطيّة المتصلة يكون سلب التعليق، لاتعليق السلب؛ وفى السالبة المنفصلة يكون سلب العناد.

فيكون اطلاق الحملية والمتّصلة والمنفصلة عليها من جهة تشابهها بالموجبات (آملى ١٦٧)

اكثر المتكلمين على الأول ٢/٧٨

لزعمهم أنه مما يتوقف القول بحشر الأجسام عليه. (هيدجى ١٣٠)

علی الثانی ٣/٧٨

مع القول بصحة الحشر الجسمانی لعدم قولهم بانعدام الأجساد بالكلية ، بل إما بفساد صورها وبقاء موادّها، وإما بتفرق أجزائها وخروجها عن الانتقاع. ويؤيده قصة ابراهيم الخليل. (هيدجى ١٣٠)

فلا تكرار فی تجليّه تعالیٰ ٤/٧٨–٥

اشارة الى الاتفاق من غيرأهل الكلام فی هذه المسألة ، بل الوفاق لكتاب الله . فقولنا «فلاتكرار» تلميح الى قول العرفاء «لاتكرار فی التجلّی» .وله ثلاثة معان: احدها مفاد هذه المسألة ، وهو ان لتجليّه الفعلی ، تفنّنات وتطوّرات . فكما لا تجد صورتين وصوتين ، بل حركتين ، وغيرذلك متماثلتين من جميع الوجوه، فی مراتب التباعدالمكانی، كذلك لاتجدها كذلك فی مراتب التعاقب الزمانی. وهذه المراتب مرادنا بالآنات . والوجودات فی اعيانها هی التجليّات .(سبزواری ٤٠–٤١)

هذه العبارة مأخوذة عن قول العرفاء : إن الله لايتجلی فی صورة مرتين . والتجلی بالمعنی المصدری عبارة عن إفاضة الوجود منه تعالی وتنزله عنه كإفاضة الظل من ذی ظل. وبمعنی الاسم المصدری هونفس الوجود المفاض منه تعالی...

فلقولهم: « لاتكرار فی التجلی » ، معان ثلاثة :

(١) ان كل مرتبة من مراتب الوجود المنبسط والفيض المقدس لا تكرر ولا تعدد ولاعدم لها ، لان عدمها برفعها عن تلك المرتبة وخلو الوجود المنبسط عنها . والمفروض عدم خلوه عنها... وهذا الوجود المنبسط ، وان كانت له مراتب طولية وفی كل مرتبة من مراتبها ، الا المرتبة الاولی ، يمكن ان يتحقق مراتب عرضية متكافئة ، لكن كل مرتبة من تلك المراتب الطولية والعرضية لاتتكرر، ووجود كل مرتبة لايتحقق مرتين، لاقبل تحققه ولا بعده .

(٢) ان هذا الوجود المنبسط ، مع قطع النظرعن مراتبه، شیء واحد وجلوة واحدة، لا تكرار ولا تعدد فيه...

(۳) ان العالم ، أی ماسوی‌الله ، من سمائه وأرضه وغیبه وشهادته ، من جهةارتباط بعضه ببعض ، کارتباط اجزاء بدن واحد بعضها ببعض. شیٔ واحد ، لاتکرار فیه. وقد جعل وحدة العالم فی الالهیات دلیلاً علی توحیده تبارک وتعالی. (آملی ۱۶۹)

وفی کل آن له شان جدید ۵/۷۸

اقتباس من‌الآیة الشریفة: «کلّ یوم ٍ هو فی شان». (سبزواری ۴۱)

«لیس کمثله شیء» ۵/۷۸

تلویح الیٰ ما فی علم الاسماء ، ان کلّ ما فی العوالم مظاهرالاسماء الحُسنیٰ ، فإسمه الذی تدعوالله تعالیٰ به بقولک: «یامن‌لیس کمثله شیٔ». هذه المراتب المذکورة من‌تلک الحیثیّة ، مظهره. وهذا معنی‌البیت المستشهد به. وثانیها، ان حیثیّة الوجود الذی هوالاصل المحفوظ فی‌مراتب‌السلاسل‌الطولیّة والعرضیّة ، لما کانت عین حیثیّة الوحدة‌والشخصیّة، فمع قطع النظر عن‌المهیّات، لم تبق سنخا آخرحتی یصدق التکرار. وهذا مفاد ذکر «یامن هولا اله الّا هو». وثالثها انّه اذا اخذ النظام الجملی للعالم ، وهو الانسان الکبیر ، کان مجلی واحداً «ماخلقکم ولابعثکم الّا کنفس‌واحدة». فکان التجلّی واحداً، ولم یکن‌تکرار فی‌التجلّی ، وما امرنا الّا واحدة. (سبزواری ۴۱)

قوله: «لیس‌کمثله شیٔ» ، وکذا قوله: «وفی‌کل شیٔ له‌آیة» ، إشارة الی أن الاشیاء کلها مظاهرالحق ووجوداتها تجلیاته. وقد تبیّن أن لا تکرار فی‌التجلی. لایخفی أن ماذکره شواهد علی المطلوب ، والأدلة هی المذکورة بعد هذا ؛ علی أن ما استشهد به من الآیة والبیت خال ٍعن المناسبة. (هیدجی ۱۳۰)

وفی کل شیء له‌آیة ۶/۷۸

یعنی کل شیٔ بوحدانیته وعدم تکرر وجوده‌آیة توحیده. (آملی ۱۶۹)

وبعضهم ۷/۷۸

واذا کان المراد اعادة المعدوم بعینه ؛ بجمیع لوازمه وعوارضه، حتی زمانه‌ومرتبته فلاریب فی‌امتناعها. (سبزواری ۴۱)

واستحسن الأمام الرازی ۸/۷۸

فی‌الأسفار: «استحسنه الخطیب‌الرازی حیث قال: کل من‌رجع الی‌فطرته‌السلیمة، ورفض عن نفسه المیل والعصبیة، شهد عقله الصریح بأن إعادة المعدوم ممتنع». (هیدجی ۱۳۰–۱۳۱)

حتم فی الشخص ۱۰/۷۸

أی من حیث هو شخص. وحینئذٍ، حال هذا التجویز واضحة: اذ الشخص یکون شخصین، لانّه، اذا تخلّل العدم، وهو بطلان شیئیّة وجوده، وبطلان شیئیّة مهیّته، والوجود مساوق للوحدة والتشخص، بل عینهما، کان الوجود وجودین: والواحداثنین، والشخص شخصین. هذا خلف. (سبزواری ٤١)

تجویز تخلل العدم ۱۱/۷۸

اذا فرض موجود فی الزمان الاول وانعدم فی الزمان الثانی وبطل شیئیّة وجوده وشیئیّة مهیّته فیه بحیث لم یبق منه فی‌الزمان الثانی شیٔ اصلاً، ثم وجد فی الزمان‌الثالث: وکان وجوده فی الزمان الثالث بعینه هو الوجود فی الزمان الاول والهویة التی فی الزمان الثالث بعینها هی الهویة فی‌الزمان الاول. فکان الشخص فی‌الزمان الثالث بعینه هوالشخص فی الزمان الاول. فیکون العدم الواقع فی الزمان الثانی متخلّلاً بین الشخص ونفسه، اذ المفروض کون الموجود فی‌الزمان الاول والثالث شخصاً واحداً. (آملی ۱۷۰)

وهو بدیهی البطلان ۱۱/۷۸

اذ تخلّل شیٔ إنما یتصور بین شیئین. (هیدجی ۱۳۱)

وهو بحذاء تقدم الشیء ۱۲/۷۸

بل فی الشوارق هو افحش من تقدم الشیٔ علی‌نفسه بالذات. وعلله بعض‌المدققین فی‌حاشیته علی الشوارق بان المغایرة بین الشیٔ ونفسه فی‌تقدم الشیٔ علی‌نفسه بالزمان‌اظهر لانفکاکه عن نفسه بالزمان. (آملی ۱۷۰)

جاز ان يوجد ١٣/٧٨

صورة القياس هكذا:

لو جاز إعادة المعدوم بعينه، لجاز ان يوجد ما يماثله فى الماهية وجميع العوارض الشخصية. واللازم باطل لعدم التميز. وذلك اذ يلزم من وجود المثل بهذا المعنى أن يتشخص شخصان بتشخص واحد. فيكون التشخص الواحد مشتركاً بينهما، فلايكون تشخصاً، اذ مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقاً. فيلزم من فرض المثلين كذلك رفع الامتياز والاثنينية بينهما، ومن وضع الإعادة ثبوت الامتياز من حيث تخصيص أحدهما بالابتداء والآخر بالعود. وهذا تناقض. (هيدجى ١٣١)

أى يماثل المعاد من جميع الوجوه ١٣/٧٨-١٤

ان قلت: المماثلة من جميع الوجوه، ترفع الامتياز بين المثلين، قلت: نعم، ترفع الامتياز فى الواقع، لكن يلزم ذلك مع ثبوت الامتياز، من وضع الاعادة. فان احدهما، بفرض الخصم، معاد الاول. وهذا كالمماثلة من جميع الوجوه، بين المبتدأ الاول والمعاد، اذ تخصيص الخصم الاول بالابتداء، والثانى بالعود. فيلزم من رفع الامتياز وضعه. (سبزوارى ٤١)

لأن حكم الامثال فيما يجوز ١٤/٧٨

هذا تعليل لجواز وجود مايماثل المعاد. (آملى ١٧٠)

وجه عدم الامتياز بينهما ١٥/٧٨-١٦)

يعنى بين المعاد على زعم الخصم والمثل المستأنف على تجويز وجوده. (هيدجى ١٣٢)

المراد بعدم الامتياز عدم التميز فى نفس الامر [لاعدمه عند العقل]. وذلك لان التميز بحسب نفس الأمر لاينفكك عن التخالف بحسب العوارض الشخصية المفروض عدمه.

فإن قلت: فعلى هذا، فيلزم ان لايكونا اثنين، مع ان المفروض انهما كذلك؛ قلت: فرضهما اثنين مع عدم التخالف فى جميع العوارض المشخصة نشاء من فرض الخصم كون احدهما معاداً والآخر مبتدء. فبهذا الفرض تحققت الاثنينية. لكن يلزم من وضعها

رفعها، اذ لو كانا اثنين ، يلزم ان لايكون بينهما امتياز. لكن رفع الامتياز محال لاستلزامه رفع الاثنينية ، وهو مخالف لوضعها.

فان قلت: فعلى هذا يلزم استحالة وجود المبتدى أيضاً ، اذ لو جاز لجاز وجود ما يماثله فى جميع العوارض بعين ماتقدم. ولو وجد ما يماثله، لم يكن بينهما تمايز، وهومحال؛ قلت: وجود الاثنين كذلك ابتداء مستلزم لرفع الامتياز الواقعى بلاوضعه اصلاً. ولكن فى المقام يكون رفعه مع وضعه ، اذ المفروض احدهما معاد حسب فرض الخصم ، والآخر مبتدء. فوضع الامتياز مستلزم لرفعه. (آملى ۱۷۱)

جاز اختلافهما فى الحكم ۱۹/۷۸

بأن يكون المعاد قد خلع عن نفسه الوجود الأول ، ثم اكتسى الوجود الثانى ، وما بينهما يكون ثابتاً، بخلاف المستأنف، فإنه ليس كذلك بالفرض. فهذا يكون جهة الامتياز. **(هيدجى ۱۳۲)**

اذ المهيّة المعادة الموجودة فى الزمان الثالث يسار اليها بانها الثابتة فى الزمان الثانى بوصف كونها معدومة بعد الوجود فى الزمان الاول ، بخلاف المبتدئة الموجودة فى الزمان الثالث حيث يسار اليها بانها الثابتة فى الزمان الثانى بوصف كونها معدومة فيه بعد العدم فى الزمان الاول. فيتحقق الامتياز.

فان قلت: بناءً على التحقيق فى الوجود الذهنى من أن الأشياء بحقائقها توجد فى الذهن، يكون الوجود الذهنى بمنزلة ثبوت المعدومات. فالذات الموجودة فى الزمان الاول وان انعدمت فى الزمان الثانى ، لكن يستحفظ وحدتها الشخصية بحسب الوجود الذهنى فى بعض المدارك العالية المحفوظة عن التغير؛ قلت: المحفوظ وحدته فى الوجود الذهنى هو المهية. وأما الوجود فلا إشكال فى تعدده وتغايره... وحيث ان وحدة الشخص وتعدده بوحدة الوجود وتعدده ، لم يكن الموجود فى الذهن عين الموجود فى الخارج بحسب الشخص والوجود. وانما هو عينه بسبب المهيّة. والا فالموجود فى الذهن فرد وفى الخارج فرد آخر. فهما فردان من مهية واحدة. (آملى ۱۷۱-۱۷۲)

العود عاد عين الابتداء ٢٠/٧٨

يعنى يلزم أن تكون حيثية الإعادة عين حيثية الابتداء ، مع انهما متنافيين . و وجه اللزوم أن حيثيّة الإعادة إنما هى بالوجود فى الزمان الثالث بعد الإنعدام فى الزمان الثانى واذا كان الموجود فى الزمان الثالث موجوداً فى الزمان الأول لعود الزمان الأول معه ، كانت حيثيّة الإعادة بعينها حيثيّة الابتداء ، لأنها عبارة عن الوجود فى الزمان الاول المفروض أنّه كذلك . (آملى ١٧٢)

اذ المفروض ان الهوية المعادة ٢١/٧٨

لايخفى أنه لايلزم من فرض كون الهوية المعادة بعينها هى الهوية المبتدئة ، صيرورة حيثية الإعادة بعينها حيثية الإبتداء . اللهم إلا أن يقال : لو جاز إعادة المعدوم بجميع لوازمه الشخصيّة وتوابع هويته ، لعاد وقت الاول معه ايضاً ، لانّه ايضاً من لوازمه الشخصيّة وأمارات تشخصّه ، وإن لم يكن من المشخصات ، ومع عود الوقت ، يلزم المحذور المذكور .

فهذا الوجه لايبتنى على كون الزمان من المشخصات ، بل يكفى كونه من أمارات التشخص. (آملى ١٧٢)

بعينها هى المبتدئة ٢١/٧٨

فكان الوجود أيضاً واحداً، فإن وحدة الهوية عين وحدة الوجود . (هيدجى ١٣٢)

أو لانه أيضاً يعدم ويجوز اعادته ٢٢/٧٨

يعنى على زعم الخصم بجواز اعادة المعدوم ، ولو على القول بالمنع من كون الزمان من المشخصات. (آملى ١٧٣)

لكونه موجوداً فى الزمان المبتدء ٢٢/٧٨–١/٧٩

اذ لا معنى للمبتدء إلا الوجود فى زمانه . (هيدجى ١٣٢)

فيلزم الانقلاب ١/٧٩

لزوم الانقلاب على تقدير ان يقال : الابتداء اللازم عليهم بالوجوه الثلاثة

المذكورة . نفس العود . كما قال السيّد القائل بالانقلاب فى الوجود الذهنى . ان الكيف الذهنى نفس الجوهر الخارجى مثلاً .

والخلف على تقدير ان يقال: ابتداء . وليس بعود .

واجتماع المتقابلين . على تقدير ان يقال بهما، ويقال احدهما غير الآخر، ولا انقلاب، الّا انّهما اجتمعا فى ثالث. وهو الهويّة الواحدة المعادة .

وبالجملة . على الاخير . كان الخصم لايقول بتقابلهما . بحسب تخلّل «فى» فقط ؛ وعلى الاول . كانّه لايقول بتقابلهما بحمل «على» أيضاً . (سبزوارى ٤١-٤٢)

الانقلاب على تقدير ان يكون حيثية العود . فى عين كونها حيثية العود . انقلبت، فصارت عين حيثية الابتداء . نظير انقلاب الجوهر عرضاً على ماصوره السيد الصدر فى باب الوجود الذهنى .

والخلف على تقدير ان يكون ابتداء لاعوداً.

واجتماع المتقابلين على تقدير ان يقال فى الهويّة الواحدة اجتمعت حيثيّة الابتداء وحيثية الاعادة معاً، لا انه صارت حيثيّة الاعادة عين حيثية الابتداء اللازم منه الانقلاب. (آملى ١٧٣)

لم يكن فرق بين العود الاول ٣/٧٩

فيلزم فى تخصيص احدهما بالوقوع التخصيص بلامخصّص. (سبزوارى ٤٢)

أى لم يتعين الاستيناف الاول من الاستيناف الثانى والثالث وهكذا. فيلزم جواز إعادات غيرمتناهية لعدم تعيّن مرتبة من المراتب اللامتناهية للوقوف عندها فى الاستيناف دون غيرها. وهوبيّن الفساد. (هيدجى ١٣٢)

واذا لم يكن فرق بين العودات . فلايخلو (١) إما أن يقع بعض دون بعض، (٢) أو يقع الجميع، (٣) أو لايقع شئ منها .

لكن الأولين محال . أما الأول فللزوم تخصيص أحدها بالوقوع التخصيص من غير مخصص ضرورة أن ما فرض عوده ليس حاله إلا كحال مايفرض عدم وقوعه من حيث

الزمان والمكان وساير العوارض الشخصية.

أما الثانی منها فللزوم التسلسل.

فبقی ان لايقع شیء منها. وهو المطلوب. (آملی ١٧٣)

اذ لافرق بين الزمان المبتدء والمعاد ١٢/٧٩

أی بالماهيّة ولا بالوجود ولا بشیء من العوارض. وإلا لم يكن له إعادة بعينه. (هيدجی ١٣٢)

فيلزم إعادته ١٣/٧٩

ليحصل الفرق المذكور. ثم نقول فيه أيضاً: لافرق بين كونه مبدءً أو معاداً إلا بالسابقيّة واللاحقية بأن هذا فی زمان سابق وهذا فی زمان لاحق. فيكون له زمان. فيعاد بعدالعدم، ويتسلسل. (هيدجی ١٣٢–١٣٣)

فعلى هذا لايصدق عليه المعاد ١٤/٧٩

لو جاز إعادة المعدوم، لجاز إعادة الزمان معه. ولو أعيد. للزم إما صيرورة الإعادة عين الابتداء، وذلك على تقدير كون السابقية ذاتية للزمان حتى يعود الزمان المبتدء مع وصف سابقيته. أو التسلسل فی الزمان، على تقدير كون السابقية عرضية لكی يكون سبق الزمان بالزمان. (آملی ١٧٤)

لما سياتی فی الفريدة ٢٢/٧٩

وذلك لان النفس لاتفنى بالبرهان وبالنقل، كما ورد فی الحديث: «خلقتم للبقاء، لاللفناء». فالنفس غير معدومة. حتى يقال: هذا المعدوم يعود بعينه أو بمثله. والبدن يعدم. ولكن اذا اعيد بمثله، كما قيل: والنفس تلك النفس لم يكن المجموع معاداً بمثله. بل الذی كجلبابها، مثل الجلباب الاول. بل ان سئلت الحق، فالبدن ايضاً عين البدن الاول، وان لم يعد بعينه، لان التميز غير التشخص. والتشخص بالنفس وبالوجود، والنفس واحدة بعينها الاترى ان زيداً، من اول عمره الى آخره، كم يرد عليه من التبدلات والتميزات، بحسب اسنانه المختلفة، من الصبا والشباب والكهولة والشيخوخة بمراتبها، ومع ذلك، هو هو

بعينه. وذلك لان تشخصه بنفسه، وهى باقية. ولوجنى فى‌الشباب وعوقب فى المشيب، لم يعدل عن المعدلة. هذا اذا قلنا: ان البدن المعاد مثل‌المبتدء. واما اذا قلنا: ان ذلك عين‌هذا، وهوالحق، فنقول: ان شيئية الشئ بصورته، والصورة لم تعدم، بل‌باقية دهراً، وفى‌علم‌الله الذى لايتغير، وحاصل معنى‌عدمها، انها مرهونة بوقت خاص، ولكل اجل مخصوص. ثم بعد اجلها، خلعت المادة تلك الصورة، ولبست صورة اخرىٰ، وصورة بصورة لاتنقلب. والصورة البرزخيّة والاخروية، فى طول الصورة الدنيوية، لا فى عرضها. لان تلك كمال هذه وغايتها. والغايات فى طول المغيّات، والوصول الى الغاية بنحو التحوّل، وكما ان النفس، اذا اكملت، اتصلت بالعقل الفعال، اتصالاً معنويا، والروح المضاف تحول روحا مرسلا، كذلك الصورة، اذاكملت ورفضت الهيولى، تحولت صورة برزخية ولايرتفع تشخّصها بنفض غبارالهيولى عن ذيلها. اذ الهيولىٰ ليست الّا قوة صرفة. والقوة ليست شيئاً متحصلاً، فضلا عن‌ان يكون مشخصاً. والهيولىٰ امرمبهم، والقوة عدم، الّا انها عدم شأنى. ولهذا كانت الآخرة يوم الحصاد، لايوم الزراعة. ولهذا، تمنى الكافر «يا ليتنى كنت ترابا» تمنى امرمحال. ولو فرضت ارتفاع الهيولى من هذا العالم الطبيعى — والكل بحالها، من الصور الجسمية، والصورالنوعية، والمقادير، والاشكال، والالوان، ونحوها، والنفوس والعقول — كان مثل عالم الآخرة، ولم يرتفع الهويات والهذيات، بمجرد ارتفاع شئ كاللا شئ. فعالم الآخرة، لما كان تامّا، لم يشذّ عنه ممّا هو فعليّة هذا العالم — كيف؟ وذلك كمال هذا وغايته والاستكمال لبس ثم لبس وربح ثم ربح، لاخلع ثم لبس، وخسران ثم ربح — فلياخذ عقلك جميع العالم الذى من الله والى الله، ويقال له الانسان الكبير، كانسان واحد، متوجها الى الغاية، طولا من الظاهر الى الباطن، متحولا صورها الى الصور الصرفة الباقية. وارواحها المضافة الى الارواح المرسلة، استشعاراً وتأصلاً ام لا. وحينئذ، رايت الجميع، من المكانيات والزمانيات، من الماضيات والغابرات، كفتايل اطفئت سرجها، وتلك الصورالصرفة المنفوخ فيها، نفخة مشعلة موقدة، كقناديل اشتعلت، وانيرت بانوار ارواحها. قال

الله تعالى: «ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات والارض، ونفخ فيه اخرى ، فاذاهم قيام ينظرون ».

وتلك الصور مشبهة بالصور المراتية ، تشبيها مشروطاً بشرطين : احدهما ان تكون قائمة بذاتها . لابالمرات ، وثانيها ان تكون حيّة ومتعلّقة للروح . ولوفرض ان روحك تعلّق بتلك الصورة الحاكية عن صورتك الهيولانية . لكنت انت هى . وصارت هذه شبحاً اجنبياً.

وبالجملة . كن مترقبا مترصدا ليوم القيمة . من مستقبل السلسلة الطولية . ومتاملاً لقوله تعالى: « يوم يرونه بعيداً ونراه قريبا» . ويوم القيمة يوم محيط بالايام الدهرية والزمانية، احاطة الدهر بالزمان ، أو احاطة اليوم بساعاته بوجه . وهذا كاف للمستبصر. حررته لئلا تزلّ قدمك عن طريق الحق . والزيادة عليه موكولة الى مبحث المعاد. وعلى علته الاعتماد. (سبزوارى ٤٢ـ٤٤)

أو لمهية الموجود بعدالعدم ٣/٨٠

قال [اللاهيجى] فى الشوارق: « والامتناع لازم لمهية المعدوم بعدالوجود، لاينفك عنها ابداً. ولا يلزم من ذلك امتناع الوجود ابتداء. »

ولايخفى ان ما فى الشوارق أحسن مما فى المتن، وان كان المراد واحد. (آملى ١٧٤)

وبعد فيه مافيه ٩/٨٠

لانّه، ان اريد بالاصل، الكثير الراجح ، فكون الامكان الذاتى أكثر وأرجح ، فيما لادليل على وجوبه وامتناعه ، ممنوع. ولوسلّم ، فلعلّ هذا من الاقلّ، وانّ الظنّ يلحق الشئ بالاعمّ الاغلب، لايغنى فى هذه المسائل . وان اريد بالاصل، مالايعدل عنه الّا لدليل، فشئ من المواد الثلث ليس كذلك. بل كلّ منها مقتضى مهية الموضوع. (سبزوارى ٤٤)

لا انّه يعتقد ١٠/٨٠

مثلاً ، اذا سمعت ان هنا موجودا، لافى داخل العالم، ولافى خارجه، وليس فى الاشياء بوالج ، ولاعنها بخارج . فاسجح ، ولاتنكروذر وقوعه فى بقعة الامكان ، أى الاحتمال ،

لا الامكان الذاتى. وإلّا، فانكرته، لانه الوجوب الذاتى. (سبزوارى ٤٤)

فى دفع شبهة المعدوم المطلق ١/٨١

وهى أن المعدوم مطلقاً لايمكن الاخبارعنه لامتناع تصوره، مع أن هذا اخبارعنه. فالمعدوم المطلق متّصف بصحّة الاخبارعنه. فيلزم التناقض.

ودفعها على طريقة المصنّف بما ذكره من الفرق بين المفهوم والمصداق. وأما على طريقة الجمهور، فبأن موضوع هذه القضيّة ذو جهتين حسبما فصّله صاحب الشوارق فى المسألة الثلاثين. (هيدجى ١٣٣)

من عالم الملكوت ٢/٨١

«الملكوت» يطلق تارة ويراد منها عالم الغيب جملةً، فى مقابل عالم الشهادة، اعنى عالم الحس والمحسوس. ويقال له الملكوت بالمعنى الاعم...

ويطلق تارة اخرى، ويراد منها الملكوت بالمعنى الأخص. وهو على قسمين: (١) عالم النفوس من السماوية وغيره. ويقال له الملكوت الأعلى و(٢) عالم المثال والخيال المنفصل، ويقال له الملكوت الأسفل.

فالنفس الناطقة من عالم الملكوت بالمعنى الأعم لانها عالم الغيب، ومن عالم الملكوت الأعلى بالمعنى الأخص. (آملى ١٧٤-١٧٥)

اتصاف العقل بالوجود والعدم ٣/٨١

أما اتصافه بالوجود، فلانه موجود حقيقة، لانّه متصور لعدم نفسه. والتصور لايتحقق من المعدوم.

وأما بالعدم، فلانه تصور عدمه. وتصور عدمه مستلزم لاتصافه بالعدم فى عالم التصور. لكن وجوده أصيل وعدمه ظلى. (آملى ١٧٥)

هذا اخبار عنه بلا اخبار ٦/٨١-٧

فموضوع هذه القضية، وهو المعدوم المطلق، موصوف بصحّة الإخبار عنه وبنقيضها الذى هو عدم صحّة الإخبار عنه. فيلزم اجتماع النقيضين. (هيدجى ١٣٤)

تهافتاً بحسب الظاهر ١٤/٨١

وذلك من عدم الفرق بين المفهوم والمصداق . وإجراء حكم المصداق على المفهوم. (هیدجی ١٣٢)

بحمل الأولیّ ١٥/٨١

يعنی أن الحكم بامتناع الوجود ثابت لكل ماصدق عليه « شريك الباری» وكان من أفراده. والمفهوم الذهنی لشريك الباری لايصدق عليه« شريك الباری » بالحمل المتعارف. وهذا قريب مما قد يجاب بأن المحكوم عليه هو المفهوم ، وهو موجود فی الذهن وكلی من الكليات ، والمحكوم بالامتناع أفراد هذا المفهوم، بناء على ماهومذهب القدماء من كون الحكم فی القضايا المحصورة على المفهوم من حيث يسری الى الأفراد. فموضوعات القضايا المذكورة من حيث انها عنوانات لأمور باطلة تصير منشاء لامتناع الحكم عليها ، لامن حيث انها مفهومات فی الذهن متقررة فيه . (هیدجی ١٣٤)

الفرق بين الحمل الأولی والشائع الصناعی ان صحة حمل شیٔ على شیٔ بالحمل الأولی لايستدعی صحة حمله عليه بالصناعی . كما فی مثل الانسان انسان . فانه يصح بالحمل الاولی ضرورة انه نفسه . ولايصح بالصناعی . اذ الانسان ای مفهومه لايكون فرداً من الانسان، بل هومفهومه ، كما ان مفهوم الجزئی جزئی بالحمل الاولی ، وليس فرداً من مفهوم الجزئی بالشائع الصناعی، بل هوفرد من مفهوم الكلی. فان مفهوم الجزئی كلی طبيعی ، أی يعرضه الكلية فی العقل، فانه لايأبی عن الصدق على الكثيرين ، كما ترى صدقه على زيدو عمرو ونحوهما من الجزئيات عند قولك : زيد جزئی وعمرو جزئی ونحوهما. وبالجملة فالتفاوت بين الحملين أوجب التفاوت فی الصدق . حيث يصدق على مفهوم الجزئی انه جزئی بالحمل الأولی، وليس بجزئی، بل كلی بالحمل الصناعی .

واذا تبين هذا الفرق . نقول: المحكوم عليه فی هذه القضايا هو المفهوم ، فی قضيه «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» المتصور هومفهوم المعدوم المطلق . وهذا المفهوم هو مفهوم المعدوم المطلق بالحمل الأولی ، وليس مصداقاً لنفسه ، بل يصح سلبه عن نفسه بالحمل

الصناعی، اذ هو، حین مایتصور، یکون مصداقاً للموجود فی الذهن، والموجود فی الذهن لایکون مصداقاً لمفهوم المعدوم المطلق، لان ماهومعدوم مطلق مالایکون له حظ من الوجود فی وعاء من الأوعیة ... فمفهوم المعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الاولی، و مصداق للموجود بالحمل الصناعی . لکنه متحد مع أفراده الفرضیة، لاالفعلیة. اذ لیست له أفراد بالفعل. فمن جهة اتحاده مع أفراده الفرضیة یؤخذ موضوعاً فی القضیة، ویحکم علیه، لالأن یقف الحکم علیه علی ماهو مفاد القضیة الطبیعیة، بل لأن یسری منه الی أفراده الوهمیة علی ماهو مفاد القضیة الحقیقیة ، کما هو مذهب المحققین فی الفرق بین القضیتین . أو یجعل المفهوم آلة ملاحظة تلک الأفراد الفرضیة، فیحکم علیها بعد ملاحظتها بوجهها الذی هو مفهومها، اذ المفهوم وجه للأفراد، وملاحظة وجه الشیٔ ملاحظة الشیٔ بوجهه. والحکم علی الشیٔ یتوقف علی تصوره، ولکن یکفی فی تصوره تصوره بوجهه، وتصور وجه الشیٔ تصور الشیٔ بوجهه . ومفهوم الشیٔ وجه الشیٔ ، فتصوره تصور الشیٔ بوجهه . وهذا طریق المصنف. وهو یرجع الی الاول، اعنی الحکم علی المفهوم لا لأن یقف علیه، بل لأن یسری منه الی الأفراد، والمآل واحد. (آملی ١٧٥–١٧٦)

بحمل شائع ١٦/٨١–١٧

وهو حمل الکلی علی الفرد. وماهیة کل شیٔ لایلزم أن یکون من أفراد نفسها، اذ قد سبق أن المعیار فی کون الشیٔ فرداً أن یترتب علیه آثار الطبیعة المندرج هو فیها . والمفهوم الذهنی لیس کذلک. (هیدجی ١٣٤)

من له حظ من الذوقیات ١٩/٨١

لعل مراده الشیخ أحمد الأحسائی . (هیدجی ١٣٤)

یقول شریک الباری لایتصور ١٩/٨١–٢٠

هذا القائل، ان کان مراده من ان شریک الباری لایتصور أن مصداقه لایتصور وأن فرض مصداق المحال محال، فهو کلام حق لا اشکال فیه. . . فکما لایکون لشریک الباری مصداق فی الخارج، لایکون له مصداق فی الذهن. وما یمکن تصوره هو مفهوم

شریکٔ الباری، وهولیس مصداقاً له. بل هومصداق لممکن موجود فی الذهن موجود بایجاد الذهن. وکذلک مصداق المحال غیر متصور، اذ التصور نحو وجود له. وهومع کونه مصداقاً للمحال لایکون موجوداً بوجود أصلاً. ولو بالوجود الذهنی. وأما مفهوم المحال، فهولیس بمصداق للمحال، بل هومصداق للممکن الوجود، کما فی مفهوم شریک الباری. (آملی ۱۷۹—۱۸۰)

بل الوجود یبرزه ۱/۸۲

لکن عدم خروجه عن کونه ذلک المفهوم وابراز الوجود اياه علی ما هو علیه لایجعله مصداقاً لنفسه. بل هو مصداق لمفهوم یصدق علیه مواطاة بالحمل الصناعی. (آملی ۱۸۰)

عالیا کان ۲/۸۲

أی الذهن. (هیدجی ۱۳۵)

ولم ینقلب وجوداً ۲/۸۲—۳

اذ لیس معنی موجودیة البیاض، ان یکون الوجود عینه اوجزئه، بل الوجودعرض له، أی خارج محمول علیه. فالوجود وجود سرمدا، والبیاض بیاض دائماً.

وبالجملة الحکیم یجب علیه احکام قاعدتین: توحیدالکثیر، وتکثیرالواحد، واتقان: مقامین التحقیق والتدقیق. فیعطی عقله کل ذی حق حقه. فکما ینبغی فی هذه الصفحة من القرطاس، ان یعلم ان سطحه کم متصل، یقبل القسمة بالذات، ولونه کیف محسوس، لایقتضی القسمة بالذات. وشکله کیف مختص بالکم، وترتیب اجزائه وضع، وهیئة محاطیته للمکان والزمان، این ومتی، ومقداره الذی هو حشوبین السطوح، جسم تعلیمی، وامتداده الجوهری، جسم طبیعی. وقس علیه. فلیدقق، ولیکثره بحسب المقولات، ولایغلط ولایغالط، کذلک. ینبغی ان یعلم ان لفظ شریک الباری موضوع لامهمل. ومفهومه لیس الا شریک الباری، لا ان مفهومه مفهوم السواد مثلا. ووجود ذلک المفهوم الذی هو بفرض الذهن، لایصادم شیئیة المفهوم، کما ان وجود البیاض لایصادم ان یکون

مفهوم البياض دائماً مفهوم البياض. وهكذا الكلام فى مفاهيم المحالات الاخرىٰ. وبمفاهيمها، تمتاز كل عن الآخر، بعد توحّدها فى اللّاشيئيّة الوجوديّة. (سبزوارى ٤٤ـ٤٥)

فاذا فرضتم مفهوم المحال ٨٢/٤ـ٥

نعم، اذا كان مراد هذا القائل استحالة فرض مفهوم المحال، لامصداقه. (آملى ١٨٠)

وعدماً قس ٨٢/٦

يعنى العدم عدم بالحمل الاولى، وليس بعدم بالحمل الصناعى، بل مصداق للموجود الذهنى عند ارتسامه فى الذهن. (آملى ١٨٠)

فى بيان مناط الصدق ٨٣/١

تعقيب مباحث العدم به، باعتبار ان النسبة معدومة فى الخارج، ولو فى القضية الخارجيّة. وانّما خارجيّة النسبة، بمعنى ان الخارج ظرف لنفسها، لا لوجودها. وبهذا المعنى بعض السلوب خارجى، كما اذا سلب البصر فى الخارج عن زيد فالخارج هنا ايضاً ظرف لنفس السّلب، لا لوجوده، حتى يلزم التهافت، اذ لا وجود للسلب، بخلاف ما اذا سلب البصر عنه، بمجرّد فرض الذهن، فليس الخارج ظرفا لوجوده ولا لنفسه. (سبزوارى ٤٥)

للعين انطبق ٨٣/٣

اما فى الخارجيّة، فللعين المحقّقة. وامّا فى الحقيقيّة، فللعين المحقّقة والمقدّرة. (سبزوارى ٤٥)

وحقّة ٨٣/٣

أى حقّ الحكم وصدقه. (هيدجى ١٣٥)

متعلق بالنسبة الحكمية ٨٣/٦

صفة لها. فالترتيب هكذا: صدق الحكم، من حيث نسبة حكمية فى القضية الذهنية، مطابقة لنفس الأمر. (هيدجى ١٣٥)

على الافراد المحققة الوجود ٩/٨٣

لايجب ان يكون العنوان المأخوذ فى موضوع القضية الخارجية علّة لثبوت الحكم لأفراده، بل يمكن اختلاف الأفراد فى علّة الحكم. ففى مثل «قتل من فى الدار» يمكن ان... لايكون الكينونة فى الدار علة لقتلهم، بل كل واحد من أشخاص من فى الدار قتل لعلة مختصّة به. وكان على المتكلم ان يخبر عن قتل كل على حدة، لكن لمكان التسهيل فى التأدية جمع بين المختلفين فى علة الحكم بعنوان واحد لامدخل له فى الحكم...

ومن هنا يظهر ان القضية الخارجية فى قوة الجزئية، اذ لايكون العنوان المذكور فيها علة لثبوت الحكم... بل يختص بالأفراد الخارجية المحققة. ولذا لاتتداول فى العلوم. لان الجزئى لايكون مكتسباً. (آملى ١٨١–١٨٢)

وهى التى حكم فيها ١١/٨٣

[تفسير] المشهور... للقضية الحقيقية: ما حكم فيها على الافراد الموجودة فى الخارج محققة كانت أو مقدرة.

وفسرها المصنف فى منطق الكتاب بما حكم فيها على الأفراد النفس الأمرية، محققة كانت أو مقدرة. وتكون هو على تفسير المصنف فى المنطق أعم منها على تفسير المشهور، لان النفس الأمر أعم من الذهن والخارج. وفسرها فى هذا الموضوع بتفسير المشهور. (آملى ١٨٢)

باعتبار مطابقة نسبتها لما فى الخارج ١٤/٨٣

أى، لنسبته فى الخارج، بان يكون الخارج ظرفا لنفسها، لالوجودها، كما مرّ، اذ لاوجود للنسبة. وقد ثبت اعتباريتها. (سبزوارى ٤٥)

اذ ليست بمجرد فرض الفارض ٢١/٨٣

صدق القضية الذهنية بمطابقتها مع نفسها. فان قلت: المطابقة يجب ان تكون بين اثنين حتى يكون احدهما مطابِقاً والآخر مطابَقاً... قلتُ: يكفى فى تحقق المطابقة مغايرة المطابِق والمطابَق بالاعتبار، ولايتوقف على المغايرة الحقيقية.

فالنسبة الحكمية، من حيث هى متعلّقة بالاذعان شئ، ومن حيث هى هى مع

قطع النظر عن کونها متعلّقة بالاذعان ، شئ . فهی بالاعتبار الاول مطابِق، وبالاعتبار الثانی مطابَق. فللنسبة التی فی « الانسان حیوان » حالتان . احداهما باعتبار حیوانیة الانسان واقعاً مع قطع النظر عن فرض الحیوانیة له عن فارض أو تصدیق مصدق حیوانیته، بل من نفسه... والحالة الأخری حالة حیوانیته من حیث کونها متصورة ومتعلقة بالاذعان. فصدق تلک النسبة باعتبار الحالة الثانیة ، باعتبار مطابقتها مع نفسها باعتبار الحالة الاولی؛ فی مقابل « الانسان جماد » حیث ان النسبة فیه بفرض الفارض، ومع قطع النظر عن فرضه ، لاواقعیة لها اصلاً . وما فی الواقع سلب الجمادیة عنه، لاثبوتها له . (آملی ۱۸۲—۱۸۳)

المراد بالأمر هو الشئ نفسه ۲۱/۸۳، ۱/۸٤

کلمة « النفس» فی نفس الأمر بمعنی الذات . وکلمة « الأمر» بمعنی الشئ . ف«نفس الأمر » بمعنی ذات الشئ . (آملی ۱۸۲)

عقل کلی ۳/۸٤

المراد بالکلیة هنا الاحاطة والانبساط. (هیدجی ۱۳۵)

فیه مستطر ۵/۸٤

واذا کانت جمیع حقائق الاشیاء فیه ، فمطابقة القضیّة الفلانیة لنفس الامر، باعتبار مطابقتها للعلوم الحقّة التی فی ذلک العقل الکلی. الذی هو کمرات ، فیها جمیع الصور ؛ «لا رطب ولایابس الّا فی کتاب مبین » . وبوجه ، نفس الامر، علم الله السابق الفعلی التفصیلی البسیط المبسوط المحیط بکل شئ ؛ « لایعزب عن علمه مثقال ذرّة فی الارض ولا فی السماء» . (سبزواری ٤۵)

التعبیر بالعبارتین ٦/۸٤

یعنی عبارة «عالم الامر » و« العقل الکلی » . (آملی ۱۸۳)

یعبرون عن عالم العقل بعالم الأمر ۷/۸٤

فیکون « الأمر» فی مقابل الخلق ، بمعنی عالم الغیب فی مقابل الشهادة.

والتعبیر عن نفس الأمر بعالم الأمر أنسب من التعبیر عنه بالعقل الکلی، لمناسبة لفظ

الأمر فى نفس الأمر مع لفظه فى عالم الأمر. (آملى ١٨٣)

الا له الخلق ٧/٨٤

أى عالم المحسوسات. ويقال له عالم الشهادة وعالم الملك وعالم الأجسام والعالم السفلى. وعالم الأمر هو ماوراء المحسوسات. ويقال له عالم الغيب وعالم الملكوت وعالم الارواح والعالم العلوى. (هيدجى ١٣٥)

هذا التعبير أنسب ٨/٨٤

أنسب من تعبير الحكماء من جهة اللفظ وأولى من المعنى الأول لعدم الاحتياج فيه الى القول بوضع المظهر موضع المضمر. (هيدجى ١٣٥)

من جهة اندكاك انيته ٨/٨٤ـ٩

فلم يكن هناك موتمر، بل مجرد أمر الله جل سلطانه. (هيدجى١٣٥)

الانوار الاسفهبديّة ٩/٨٤ـ١٠

أى اللاتى فى الصياصى الانسيّة. وانما لم يكن لها مهيّة، لوجوه. منها ان المهيّة هى المعرفة بالتعريف الجامع المانع. وهذا المنع من ضيق وجودها، ووجود النفس لاحد له يقف عنده. بل كل مرتبة تفد النفس عليها تتخطى عنها. وكل فعليّة تستكمل بها تكسّرها. وهذا ظلوميّة الانسان. وهذا ايضاً معنى «خلق الانسان ضعيفا»، «يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه». ومنها ان التحقيق، ان النفس، بعد ان صارت عقلا بالفعل، تتحد بالعقل الفعال. والعقل الكلى لامهية له، كما لوحنا اليه. ومنها ماذكره الشيخ الاشراقى، شهاب الدين السهروردى، قدّس سرّه: ان كل مهية فرضته لنفسى اشير اليه بهو، واشير الى نفسى بانا. فلا اجد من نفسى، الّا وجود بحت بسيط. (سبزوارى ٤٥ـ٤٦)

الأنوار الإسفهبدية هى النفوس الناطقة الانسانية. وهذه الكلمة اصطلاح من شيخ الاشراق... وفى قوله «لامهية لها» ايضاً اشارة الى ماقاله الشيخ من ان النفس وما فوقها من المجردات إنيات محضة ووجودات بحتة لامهية لها... ولكن لايخفى ان الغرض ليس نفيها عنها رأساً. كيف والوجود الممكن لاينفك عن المهية فانه وجود ظلى. وقد قالوا: كل ممكن

زوج تركيبي مركب من مهية ووجود ، ومالاتركيب فيه أصلاً ، حتى من المهية والوجود هوالحق تعالى. بل المراد غلبة أحكام الوجود عليها واستهلاك أحكام المهيّة فيها حتى كأنها لامهية لها. (آملی ١٨٣–١٨٤)

فمناط البينونة ١٠/٨٤

ذكر المادة العقلية ، وهي المهية ، فى المناط ، من باب ارخاء العنان. والّا ، فالمناط الواقعي هوالمادة ولواحقها ، كالتحول والحركة. وفى عالم العقول ، اذ لامادة ولاحركة ولاحالة انتظاريّة ، فسوائيتها وغيريتها معالوجوب ، مستهلكة. وكل منها يقول: «من رانى، فقد راىالله» ، اذ ظهوراحكام الوجوب وصفاته ، قاهرباهرعلى احكام الامكان. ومن هنا ذكرت فى تعاليقي علىالاسفار، توجيهاوجيها لكلامفيثاغورس، حيث عرف الحركةبالغيريّة. وقدحوا فى كلامه بانه ، لوكانت الحركة هى الغيريّة ، لكان كل غيريّة حركة ، كغيريّة الوجود والعدم ، وغيريّة السواد والبياض ، وهوظاهرالبطلان .

وقال الشيخ الرئيس: ولم يعلم انه ليس يجب ان يكون مايوجب افادة الغيريّة ، هو نفسه غيريّة . فانه ليس كل مايفيد شيئاً ، يكون هو . ولو كان الغيرية حركة ، لكان كل غير متحركا.

اقول: توجيه كلامه ان الحركة ملاك الغيريّة والسّوائيّة فىالوجود عن الوجوب. فان وجود العقول ، حيث لاحركة ولاحالة انتظارية فيه ، كانت الغيريّة فيه مستهلكة . فكانت العقول من صقع الربوبيّة، وليست من العالم، كما قال صدرالمتالهين، فى رسالةالحكمة العرشية: اذالعالم ماسوىالله تعالى. وهوالعالم الطبيعى من الاجسام المتغيّرة، والطبايع السّيالة، وما انطبع فيها ، وتعلق بها ، من حيث التعلق بها ، والاتصاف باحكامها . فالحركة تبدى جنبته الغيريّة والسّوائية. والتغير يجلب التغاير. وهذا نظير ماحررنا هناك ، ان مناط غيريّة العلم الطبيعى مع الالهى ، الّذى موضوعه الموجود المطلق ، ان يتخصّص الموجود المطلق بالتخصّص الطبيعى ، وهو الجسم المتحرك ، لامطلق التخصّص ، كالامكان والجوهريّة . ولذا لايخرج مباحث العقول عنالالهى، بل هى معظمه. (سبزوارى ٤٦–٤٧)

سواء كانت خارجية او عقلية ٨٤/١٠-١١

خارجية، كالهيولى الحاملة لصورة الشئ؛ عقلية، كالماهية. فى اطلاق «المادة العقلية» على الماهية مساهلة من باب المشاكلة. سيجئ ان الجنس المأخوذ بشرط لا فى البسائط الخارجية مادة عقلية: وفى المركبات مادة خارجية. (هيدجى ١٣٦)

كلمة كن الوجودية ٨٤/١١

أى لا لفظ «كن»، لما ورد أن أمره تعالى ليس بنداء يسمع ولا صوت يقرأ، بل أمره فعله. (هيدجى ١٣٦)

يكفيه مجرد امكانه الذاتى ٨٤/١٣

بخلاف غيره من الممكنات، فإنه يحتاج الى مؤنة زائدة من مادّة وتخصّص استعداد، كالانسان حيث يصير انساناً يحتاج الى مادّة اى النطفة وتخصّص استعداد. (هيدجى ١٣٦)

المحضة ٨٤/١٤

أى ذاتاً وفعلاً. (هيدجى ١٣٦)

او مادى ٨٤/١٧

ذكره تطفّلاً. وقوله: «مادة كان. . .» ايضاً تطفّلى. (هيدجى ١٣٦)

خارج عن نفسه ٨٤/١٨

حاصله أن معنى كون الشئ فى نفس الأمر كذا هو أنه فى حدّ ذاته مع قطع النظر عما عداه كذا. وهذا مناسب للمعنى الأول بخلاف الثانى، اذ المعنى حينئذ أن الشئ فى عالم العقل وفى مقام علمه كذا. فلم يقطع النظر عن غيره، بل لوحظ عالم العقل معه. (هيدجى ١٣٦)

من هذا ظهر النسبة ٨٥/٤

النسبة بين الخارج والذهن عموم من وجه. فمادة اجتماعها مثل «الاربعة زوج» من القضايا الصادقة التى موضوعها غير الحق. ومادّة افتراق الذهن عن الخارج فى القضايا الكاذبة، ومادة افتراق الخارج عن الذهن هو الحق.

فمن كون النسبة بين النفس الامر والذهن عموماً من وجه، وكون الحق مادة افتراق

نفس الامرعن الذهن ، ظهر أن النسبة بين الخارج والذهن ايضاً عموم من وجه ، وكون الحق مادة افتراق الخارج عن الذهن. (آملى ١٨٤–١٨٥)

للاشارة الى جريان هذه النسب ٥/٨٥

أى ، كما ان هذه النسب الثلث ، بل الثنتين، من النسب الاربع المشهورة ، واقعة فى نفس الامروالخارج والذهن ، كذلك جارية فى صاحبات النسب، وهى النفس الامرى والخارجى والذهنى. ويمكن ان يعكس ، أى كما ان النسب واقعة فى النسب والاوصاف ، كذلك جارية فى الذوات .

ولعلك تقول : بين الخارجى والذهنى والخارج والذهن ، تباين ، لان احدهما مايترتب عليه الاثر ، والآخر مالايترتب. اقول: العموم والخصوص هنا اعم ممّا بحسب الصدق والحمل، ومما بحسب التحقق. ففى مثل «الاربعة زوج» ، قد تحقق الخارجى والذهنى وهوظاهر . وكذا تحقق الخارج والذهن، اذ تحقق المشتق أو كالمشتق فى مورد ، يستلزم تحقق المبدء او كالمبدء فيه. وفى قولنا «الاربعة فرد» ، تحقق الذهنى ، لاالخارجى. وفى الحق المطلق ، خلاف ذلك .

ثم لعلك تقول: نفس الامر اعم مطلقا من الذهن ، لان الذهن هوالنفس، وقواها المدركة ، وهى الامورالنفس الامريّة . فاقول: النفس او الوهم ، مع وصف انه المتصور لما هوخلاف الواقع ، من حيث انه خلاف الواقع ، ليس كذلك. والعلم عين المعلوم. [و] وجه اخر فى جريان النسب بعينها ، مامرّ من اتحاد الخارجى والخارج والذهنى والذهن فى مبحث الوجود الذهنى. (سبزوارى ٤٧)

غرر فى الجعل ١/٨٦

أعلم أن مسألة أصالة الوجود فى الجعل غير مسألة أصالته فى التحقق ، لأن القائلين بجواز الترجيح بلا مرجّح أوالأولوية الذاتية أوالبخت والاتفاق يمكنهم البحث فى أصالة الوجود أو الماهية فى التحقق دون الجعل ، اذ الممكن زوج تركيبى له ماهية ووجود. بل يمكن للإلهى التكلم فيها قبل إثبات الصانع ، بخلاف مسألة الجعل.

فان قلتَ: كل من قال من الإلهيين بأصالة أحدهما فى التحقق قال بأصالته فى الجعل وبالعكس. فثبوت أصالة الوجود أو الماهية فى التحقق يغنى عن إثبات أصالته فى الجعل لما بينهما من التلازم. فما الحاجة الى عقد باب على حدة؟

قلتُ: ليس الأمر كما زعمت. فان بعضاً من الحكماء القائلين بأصالة الوجود فى التحقق يقول بأصالة الاتّصاف فى الجعل. فتحقق الوجود أو الماهية لايثبت الاتصاف ولاينفيه. على ان غرضهم بيان أقسام الجعل والاشارة الى أصحاب الأقوال فيه تفصيلاً لما يترتب عليه من الفوائد. (هيدجى ١٣٧)

اذ قسم ٣/٨٦

سيجئ تقسيم الوجود الى الرابط والرابطى والنفسى . وكان المناسب تقديمه على مبحث الجعل. (هيدجى ١٣٧)

الوجود لما كان مقسوماً الى الرابط والنفسى ٤/٨٦

«الوجود الرابط» مالانفسية له أصلاً، ويكون مفاد «كان» الناقصة، اعنى ثبوت الشئ للشئ. و «الوجود النفسى» ما يقابله. وهومايكون مفاد «كان» التامّة، أعنى ثبوت الشئ. ويعبّر عنه بـ«الوجود المحمولى».

وهوعلى ثلاثة أقسام، لأنه إما يكون بنفسه فى نفسه عن نفسه، وهو وجود الواجب تعالى؛ و إما يكون بنفسه فى نفسه عن غيره، وهو وجود الجوهر؛ وإما يكون بنفسه فى غيره عن غيره، وهووجود العرض المسمى بـ«الوجود الرابطى». (آملى ١٨٦)

فان الاول ٧/٨٦

الجعل البسيط كتصورات النفس، والجعل المولّف كتصد يقاتها. بل ان كان الادراك بالانشاء، فهو من جزئيات الجعل نفسه. (سبزوارى ٤٧)

ولايتصور بين الشئ ونفسه ١٢/٨٦

لان ثبوت الشئ لنفسه وذاتياته له ضرورى، وسلبه عن نفسه وسلب ذاتياته عنه محال. واعلم انه من المفروضات الاكيده، والمحتومات الشديدة، على المتكلم فى الحقائق،

سیّما فی مسألة القضاء والقدر، احکام مباحث الجعل، واتقان احکامه، وامتیاز اقسامه. اذ، لوفرق القائل لم یقل «لم جعل الله الورد وردا، والشوك شوکا؟»، و «لم جعل السعید سعیدا، والشقیّ شقیّا؟»؛أو«لم جعل الانسان ناطقا، والحمارناهقا؟»،أو«لم جعلهما مختلفین؟» اذ کل ذلک جعل ترکیبی فی الذات والذاتی ولازم الذات، وهومحال. والمحال غیرمجعول. والامکان مناط الحاجة الی العلة. واذا کان الموضوع، هوالانسان، فجعله انساناً تحصیل الحاصل، اذ لایتصور انفکاکه عن نفسه، حتی یثبت بجعل الجاعل نفسه لنفسه. نعم، جعل الانسان بسیطاً، اوفاض من الجاعل وجوده بسیطاً، ومهیته بالعرض، ثم الانسان انسان، والوجود وجود، بلاجعل مستأنف. (سبزواری ۴۷—۴۸)

ماجعل الله المشمش مشمشاً ۱۴/۸۶

صیرورة ذات الانسان انساناً، مثلاً، أو صیرورته حیواناً أو ناطقاً، أو صیرورة الاربعة زوجاً، ضروری. وهذا لاینافی احتیاج الانسان فی وجوده أو احتیاج الاربعة فی وجودها الی الجاعل. وبعد جعل الانسان جعلاً بسیطاً، لایحتاج فی صیرورته انساناً أوحیواناً الی جعل تألیفی یجعله انساناً أو حیواناً. لانه یستغنی عن الجعل مطلقاً حتی جعل البسیط لکی یکون واجب الوجود بالذات. والی ذلک ینظر کلام الشیخ حیث یقول: «ماجعل الله المشمش مشمشاً ولکن اوجده» بمعنی انه یحتاج الی الجعل البسیط لاالمؤلف، لانه مستغن عن الجعل مطلقاً. (آملی ۱۸۶—۱۸۷)

عزّی الاول للاشراقی ۸۶/۲۰—۲۱

کما قال شیخهم فی حکمة الإشراق: «ولما کان الوجود اعتباراً، فللشئ من علّته الفیّاضة هویته».

قال صدر المتألهین فی تعلیقه علیه: «ولیس الفائض من العلّة الفیاضة الا الهویّة الوجودیة، لاالماهیة الکلیة، لانها ماشمت رائحة الوجود». (هیدجی ۱۳۷—۱۳۸)

فقالوا اثر الجاعل اولا وبالذات نفس المهیة ۲۱/۸۶

لما کانت مسألة الاصالة فی الجعل، متفرعة علی مسألة الاصالة فی التحقق، وقدمضی

تحقیقها : کنت علی بیّنة من ربک ان المهیّة التی هی اعتباریة. وبذاتها لیست موجودة ولامعدومة. ونفسها لیست الّا هذا. لاتکون اثرحقیقة الحقائق. کیف؟ وما لم یؤخذ مع المهیّة الوجود لایطلق علیها الحقیقة. وبهذا یفرقون بین المهیة والحقیقة. فالحق ان نفس المهیّة : کما لیست موجودة ولامعدومة. لیست بمجعولة، ولالامجعولة. والکل خارجة عن ذاتها. (سبزواری ۴۸)

لایحتاج بعد صدورالذات عن الجاعل ۲/۸۷

فانه اذاصدرت ذات المعلول کماهیة الانسان، مثلاً، عن العلّة، لایحتاج بعدصدورها الی جاعل یجعل تلک الذات نفسها. فهی مستغنیة بعد صدورها عن جاعلها عن جاعل یجعلها ایاها.

نعم. کون الذات ذاتاً وسائرلوازمها متفرعة علی نفس الذات المجعولة ومحتاجة الی الجاعل بالعرض وعلی سبیل الاتفاق. (هیدجی ۱۳۸)

وکان القول ۵/۸۷

فالمهیّات، فی تقررها الازلی، عندهم، غیر مجعولة. لان الازلیّة مناط الغناء، والحدوث مناط الحاجة، عندهم. وهومتحقق فی الوجود الامکانی. فاثرالجاعل انضمام الوجود فیما لایزال الی المهیة التی کانت متقررة فی الازل، لکن لم توجد بعد. فذلک الشیخ الجلیل، قدّس سرّه، دفع هذا بان قال: نفس المهیّة مجعولة وحادثة بالذات. فالممکن بشراشره، فاقرة حادثة، ولاقدیم ثابت وموجود، سوی الله، کما انهم یقولون: لاقدیم موجود، سوی الله. ولاحاجة بنا الی ذلک العذر، لان اثمه اکبر من نفعه. وکانهم حسبوا ان المهیّة جبل لایحرکه العواصف، ولایزعزعه القواصف. حاشا، بل هی اوهن من بیت العنکبوت. وقولنا فی تشیّ المهیات، قول الله تعالی: «ان هی الّا اسماء سمیتوها انتم وآباءکم، ما انزل الله بها من سلطان». فنحن، حیث قلنا انها اعتباریة منتزعة من حدود الوجودات الخاصة، وانها متاخرة عن الوجودات، عند العقل، وللوجودات تقدم بالحقیقة علیها، لم یبق مجال لهذا الوهم. ویدفع ایضاً بما نقل عن صدرالمتالهین، قدّس سرّه، انها مجعولة ایضاً، لکن بالعرض.

(سبزواری ٤٨–٤٩)

كما هومذهب المعتزلة. (هيدجى ١٣٨)

لمغايرة الماهية للوجود ٧/٨٧

خلافاً للأشعرى حيث يقول بعينيتها. (هيدجى ١٣٨)

المحقق اللاهيجى ٨/٨٧

اعلم ان بين قول اللاهيجى وقول شيخ‌الاشراق فرقاً. فالتوجيه الجارى فى‌قول‌المحقق لايجرى فى قول شيخ‌الاشراق.

وتوضيح ذلك ان الآراء فى باب الوجود مختلفة. فمنهم من يقول ان للوجود (١) مفهوماً وهو المعنى المصدرى العام البديهى، (٢) وحصصاً وهو ذلك المفهوم البديهى مضافاً الى مهيّة مهيّة على نحو يكون التقييد كالمعنى الحرفى داخلاً والقيد خارجاً، (٣) وافراداً خارجية وهوالوجودات الخاصة المتباينة عند المشائين، والمتفاوتة بالتشكيك عند الفهلويين. وهولاء القائلون بثبوت الأفراد الخارجيّة للوجود، متواطياً أو مشككاً، هم القائلون بأصالة الوجود.

ومنهم من يقول بمفهوم الوجود وحصصه وأفراده ايضاً، لكن يقول بان أفراده ليست فى‌الخارج، وانما هى اعتبارية، بمعنى كون‌الخارج ظرفاً لنفسها، لالوجودها. فيكون عنده أفراد الوجود غيرالمهية، لكنه يقول بأن المحقَّق فى‌الخارج هوالمهية، لا فرد الوجود. وهذا مذهب اللاهيجى.

ومنهم من يقول بانه ليس للوجود فرد أصلاً، بل المحكى بالوجود ليس الا مفهومه وحصصه، وانه ليس له فرد. لاخارجاً ولااعتباراً. وان مصداق الوجود فى‌الخارج هو المهية. وهذا هومختارشيخ‌الاشراق... فانظر كيف يستدل على‌نفى مجعولية الوجودوالاتصاف بنفى الفرد عنها وان مصداقها نفس المهية. (آملى ١٨٧)

نفى توهم ان يكون المهيات ثابتات فى‌العدم ٨٧/١٠–١١

بناء على قول المحقق اللاهيجى يمكن تصحيح أصالة المهيّة بارادة نفى توهم ثبوتها

بلاجعل قبل جعل الوجود. فيكون المجعول هوالوجود بخلاف مذهب شيخ الاشراق، اذ لاواقع للوجود حتى يقال بمجعوليته. وان الغرض من القول بأصالة المهية هو نفى ذاك التوهم وأن المقصود هوجعل الوجود، اذ لاوجود على هذا القول الا نفس المهية. (آملى ١٨٧-١٨٨)

نفس قوام الماهية ١٦/٨٧

لوكان مصداق حمل الموجودية على ماهية إنما هونفس تلك الماهية، كما قاله، حتى يتفرّع عليه استغنائها عن الجاعل، لزم انقلاب الشئ عن الإمكان الذاتى الى الوجوب الذاتى. فإن الممكن، اذا كان فى ذاته مصداقاً لصدق الموجودية عليه، لكان الوجود ذاتياً له، فلم يكن ممكناً. (هيدجى ١٣٨)

مصحّح حمل الوجود ١٦/٨٧

لان الوجود نفس كون المهية وتحققها، لاامرينضم اليها. والّا، كان عرضا فيهما، لاوجودالها. هذا خلف. فمابه يشاراليها اشارة عقليّة، وتتذوت به، هو وجودها. فاستغناؤها، بحسب ذاتها، عن الجاعل، فى قوّة استغناء وجودها. والمستغنى الوجود واجب الوجود. هذا مرامه رفع مقامه. وحاصل الايرادين، كما نشيراليه، انّه اين الاستغناء من جهة ان الشئ فوق الجعل، كما فى الواجب تعالى[1]، من الاستغناء من جهة ان الشئ دون الجعل، كما فى المهية السّرابيّة؟ واذا قلنا: الممتنع، بل العدم بماهو عدم، لايحتاج الى جاعل موجود، فهل نصيّره شيئاً متحصلا، أو موجوداً غنيّاً؟ وأيضاً، قوام المهية مصحح حمل نفسها، لاحمل الموجود، غايته مصحح حمل لاموجودة ولامعدومة، بل مصحح سلب حمل الموجود وسلب حمل المعدوم، كما قرر فى تقديم السلب على الحيثيّة. فان الموجبة المعدولة، تستدعى الوجود للموضوع، ولاوجود فى المرتبة. وفى الحقيقة، عند تخلية المهية فى لحاظ العقل، كان مصحح حمل الموجود، وجودها الذهنى، لاالقوام. (سبزوارى ٤٩)

لايخفى ان هذا الكلام من السيد المحقق مبنى على قوله بأصالة المهية فى مرحلة التحقق. اذ على هذا القول. نفس المهية بلاانضياف شئ اليها من الجاعل هى المصحح لحمل الموجود عليها. فلوكانت مع ذلك مستغنية عن الجاعل، وكانت مع قطع النظرعن جعلها مصداقاً

للموجود ، لخرجت عن الامكان ، وصارت واجباً ، اذ لامعنى للواجب الا ماكان بنفس ذاته موجوداً ، غير محتاج فی موجوديته الى الجاعل. (آملی ۱۸۸)

يرد عليه ان استغناء المهية ١٩/٨٧

حاصله ان الواجب ما كان مستغنياً عن الجعل من جهة انه فوق المجعولية ، وانّه بلاجعله موجود. والمهية مستغنية عن الجعل من جهة انها دون المجعولية ، وانها بعدجعلها غير متحققة.

ولايخفى ان هذا الجواب مبنى على القول بأصالة الوجود واعتبارية المهيّة. فهو ، وإن كان حقاً لكنه مبنائى ، لا يرد على السيد المحقّق على مبناه من أصالة المهيّة فی مرحلة التحقق. (آملی ۱۸۸)

وايضاً كيف يكون نفس قوام المهية ٢١/٨٧

هذا الجواب ايضاً مبنى على اعتبارية المهية فی مرحلة التحقق، وان موجوديتها بالوجود (آملی ۱۸۸)

لزم الانقلاب ٢٢/٨٧

لانّ الممكن بعد صدور مهيّته عن الجاعل ، اذا كان بحيث يكون مصداقاً لحمل الموجود عليها ، بلاملاحظة شیء آخر معه ، بل مع قطع النظر عن أی اعتبار كان سوى نفس ذاته ، لكان الوجود ذاتياً له. فيلزم الانقلاب عن الامكان الذاتی الى الواجب الذاتی...

ولايخفى ان هذا الذى ذكره من لزوم الانقلاب هو بعينه ماتقدم من الدليل على أصالة الوجود فی مرحلة التحقق ...

فيحصل ان مرجع استدلال السيّد المحقق على أصالة المهيّة فی مرحلة الجعل هو الاستدلال على أصالتها فی مرحلة التحقق. ومرجع الجواب عنه هو اعتبارية المهيّة وأصالة الوجود فی مرحلة التحقق. وكلا الاستدلالين حق. وان الاختلاف فی المبنى . ومنه يظهر اختلاف المسألتين. فان مسألة أصالة الوجود فی مرحلة التحقق صارت دليلاً على أصالته فی مرحلة الجعل، وأصالة المهيّة فی مرحلة التحقق صارت دليلاً على أصالتها فی مرحلة

الجعل. وإن كان الحق هو أصالة الوجود فى المرحلتين، مرحلة التحقق ومرحلة الجعل. (آملی ١٨٨ـ ١٨٩)

وقد مشى المشاء نحوالباقى ١/٨٨

وهو جعل الوجود وجعل الاتصاف، وهو صيرورة المهيّة موجودة. (آملی ١٨٩)

الى جانب مجعولية الوجود ١/٨٨ـ٢

قالوا إن الأثرالأول للجاعل هوالوجود المعلول، وفسّره المتأخرون منهم بالموجودية أى اتصاف ماهية المعلول بالوجود بمعنى الجعل المؤلف. (هیدجی ١٣٨ـ١٣٩)

ولعل هولاء ٢/٨٨

انّما عبّروا عن ذلك الامر البسيط بالاتصاف، لانّه المنتزع منه للاتصاف، ومطابق الحمل، وقابل التحليل. (سبزواری ٤٩)

يحلله العقل الى موصوف وصفة ٣/٨٨

الموصوف هوالماهية والصفة هىالوجود.

اعلم أن الماهية من حيث الوجود تابعة لذات الوجود، لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعاً لها لكونه صفة لها فى العقل والتصور. (هیدجی ١٣٩)

ذلك الأمرالبسيط هوالوجود ٣/٨٨ـ٤

ذلك البسيط هوالوجود الّذى وجود ونسبة، اذ الوجود الامكانى ليس الا نفس الربط ومحض الفقر، لا انه شئ له الربط والفقر. ولذا يعبرعن الوجودات الخاصة الامكانية بالوجود الرابط. وهو منشأ انتزاع المهية، فيحلله العقل الى موصوف، هوالمهيّة، وصفة، هىالوجود، واتصاف، وهو صيرورة المهية موجودة. وكل ذلك فى نشأة العقل. والا ففى الخارج ليس الاالوجود الذى هوعين الربط والفقر.

ومما ذكرنا يظهر ان المهيّة تابعة للوجود بحسب الخارج، لأنها منتزعة عنه، وان الوجود صفة تابعة لها فى العقل. فالتابعية والمتبوعية بين المهيّة والوجود يتعاكسان خارجاً وذهناً. (آملی ١٨٩ـ ١٩٠)

وقس علیه الصحیح والباطل ۸۸/۱۱ــ۱۲

اذ علی کل من القولین الآخرین ، الاحتمالات اثناعشر ایضاً. (سبزواری ٤٩)

جعل الوجود ۹۰/۱

أی جعلاً بسیطاً بالذات. (هیدجی ۱۳۹)

مهیة مجعولة بالعرض ۹۰/۲

أی ، مجعولة بعین جعل ذلک الوجود ، لابجعل علی حدة ، کما انّها موجودة بعین ذلک الوجود ، وجود الکلی الطبیعی بعین وجود شخصه. فکما ان نصب الشاخص نصب ظله ، کذلک جعل الوجود الخاص جعل مهیته . مثال آخر ، جعل النوع جعل فصله وجنسه ، سیّما فی البسائط الخارجیّة ،لان وجودها واحد بدلیل الحمل، ومفاده الاتحاد فی الوجود. فکذا المهیة النوعیة مجعولة بجعل وجودها ، لابجعل مستانف . وهذا ایضاً ممّا یرشدک الی القول المرضی ، حیث ان وحدة الجعل وتعدده ، تدور علی وحدة الوجود الخاص وتعدده، لاعلی وحدة المهیة وتعددها. ولو کانت المهیة مجعولة بالذات، لتعدد الجعل بتعددها . فان مهیة الفصل ،غیرمهیة الجنس. وکلتیهما غیرالمهیة التامّة النوعیّة. واذا کفی الجعل الواحد للثلثة بالبرهان ،واتفاق المحققین، فاحدس ان المجعول هوالوجود . فان مهیاتها ، وان کانت ثلثا ، لکن لما کان وجودها واحداً ، کفاها الجعل الواحد المتعلق بالذات بذلک الوجود . (سبزواری ٤٩ــ٥٠)

هو اختیاری ۹۰/۸

وهو مجعولیة الوجود بالذات بالجعل البسیط . (هیدجی ۱۳۹)

مع قطع النظر عن الوجودین ۹۰/۹

إشارة الی ردّ من زعم کالعلّامة الدوّانی والمحقّق الشریف أن لازم الماهیّة عبارة عن لازم کلا الوجودین. وقد صرّح فی المنطق عند قسمته اللازم بان هذا القول لیس مرضیاً عنده . (هیدجی ۱۳۹)

والمهية بهذا الاعتبار اعتبارى بالاتفاق ١٠/٩٠

ان المهية من حيث هى هى أمر اعتبارى عندالكل ، حتى القائلين بأصالتها . وانما القائل بأصالتها يقول بأصالتها بعد اكتسابها الحيثية المكتسبة من الجاعل .

ولذا اورد عليه بان تلك الحيثية المكتسبة : هل تزيد عليها شيئاً ام لا؟ فان زادت، فالزيادة هى الوجود ، ولو سماها القائل بأصالة المهيّة بالحيثية المكتسبة ، اذ الخلاف ليس فى اللفظ والتسمية . وان لم تزد عليها شيئاً ، وبقيت المهيّة بعد اكتسابها الحيثية من انها ليست الاهى ، فلم تستحق حمل الموجودية عليها ، أو خرجت عن حدالامكان الى الوجوب .

وبالجملة ، فالمهية من حيث هى أمراعتبارى . (آملى ١٩٠–١٩١)

يلزمها كذلك ١١/٩٠

أى بما هى هى . (هيدجى ١٣٩)

اولىٰ بالاعتبارية ١١/٩٠

لانه سبكٌ اعتبارى من اعتبارى . فالامكان ـ مثلاً ـ ، الذى هولازم المهية ، من حيث هى ، اولى بالاعتبارية منها . (سبزوارى ٥٠)

وهذا من قبيل قوله « انما يعرف... » ١٢/٩٠

إشارة الى ماقاله علماء النحو من أن كلمة « ذو » لاتضاف الى مضمر ، لأنها وضعت وصلة الى الوصف بأسماء الأجناس . وقد أضيفت اليه على سبيل الشذوذ ، كقول الشاعر ... إنما يعرف ذا الفضل من الناس ذووه . (هيدجى ١٣٩)

هاتان المقدمتان ١٤/٩٠

أى كل معلول لازم لعلته ، والأخرى لازم الماهية اعتبارى .

وصورة القياس هكذا :

ماسوى الصادرالأول معلول للصادرالأول ، أى لماهيته ، كما هوالمفروض .

وكل معلول لازم لعلّته .

فما سوى الصادرالأول لازم لعلته ، وهى ماهية الصادرالأول .

وكل ما هو لازم الماهية اعتبارى.

فينتج: ماسوى الصادرالأول اعتبارى. فهو المحذور. (هيدجى ١٣٩–١٤٠)

ففى سوى المعلول الأول ١٤/٩٠

كل معلول لازم لعلّته... فنقول: بناء على أصالة المهيّة فى مرحلة الجعل يكون المجعول نفس المهية وصرفها. والمهيّة من حيث هى أمراعتبارى. فالصادر الأول، وهو مهية العقل الأول، أمراعتبارى لازم لعلته، أعنى وجود الحق. والصادرالثانى هو مهيةالعقل الثانى، أيضاً امر اعتبارى لازم لمهية العقل الأول التى كانت اعتبارية. وهكذا بقيةالصوادر ولوازم عللها التى هى مهيّات اعتبارية، سوى العقل الاول الّذى كان لازماً لوجود الحق تعالى. فحينئذ، لايلزم فى العقل الاول محذور، اذ هو اعتبارى لازم لأمرمتأصل – وقد عرفت جواز لزوم الأمر الاعتبارى للأمر المتأصل – ولكن يلزم فيما سواه اعتبارية الكل وانتزاعيته: لان الكل لازم مهيّة الصادر الاول ومعلوله، إما بلاواسطة، أو معها. فعلى القول بأصالة المهيّة فى مرحلة الجعل يلزم اعتباريّة ما سوى المعلول الاول. وهو باطل. (آملى ١٩٢–١٩٣)

حتم ولزم من قول الاشراقى ١٥/٩٠

إن الذى يلزمهم كون ماسوى الصادرالأول معلولاً له. وأما انتزاعيته فلا، اذليست ماهية الصادرالأول بالاعتبار الذى ذكره علّة لما سواه، اذ الماهية بهذا الاعتبار لايقتضى شيئاً. بل من حيث هى موجودة فى الخارج علّة لما سواها. فهو معلول للوجود بالقياس الى علّته. وكلام المصنّف لايخلو عن مغالطة: على أن كون الماهية اعتبارية معركة للآراء. (هيدجى ١٤٠)

اذ المفروض ١٦/٩٠

اذ قد مرّ ان المتحقق، اما الوجود واما المهية. واذا كان الوجود اعتبارياً عندهم، فالمتحقق فى الواقع فى المعلول الاول ليس الّا مهيّته. وكل مايعتبرون فيها، من الانتساب والارتباط والانضمام، خارجيّاً كان أو عقليّاً، يخرجها عن كونها نفسها، وعن كون

المجعول هو نفس المهيّة. فمعلوله لازم نفس مهيّته. وهكذا فى لازم اللازم، بالغا مابلغ.
(سبزواری ٥٠)

انسلاب سنخيتها ٢٠/٩٠

والحال ان السنخيّة بين العلّة والمعلول معتبرة. قال تعالى[1]: «قل كلّ يعمل على شاكلته». وقال بعض العرفاء. «الاثر يشابه صفة موثّره». فعلة الوجود وجود، وعلّة العدم عدم، وعلة المهية مهية. وكذا فى ناحية المعلول. فكيف يكون المهيّة؟ وهى حيثية لاتابى عن الوجود والعدم، اثرحقيقة الحقائق والوجوب الذاتى، بل اثره الوجود الذى هوحيثيّة طرد العدم والاباء عنه. كيف وحيثيّة الوجود كاشفة عن الوجوب؟ وأيضاً، المهية نقيصة، ومرجع النقايص، والوجود خير، فهو تعالى مصدر الخيرات، وجاعل الانوار بالذات. والخير بيديه، والشر ليس اليه. (سبزواری ٥٠–٥١)

أى حتم ولزم انتفاء السنخية بين الماهيات وجاعلها، وهى معتبرة فى كل معلول بالقياس الى علته. وإلا جاز أن يكون كل شئ علة كل شئ. (هيدجى ١٤٠)

كالفئ للشئ ٢٠/٩٠

بدانكه معنى افاضت اين است كه، بخشش از داراى حقيقى بيايد، چنانكه از او چيزى نكاهد. ودر باز گشت چيزى برونيفزايد. پس نسبت معلول بعلت حقيقيه، نسبت نم و يم نشايد، بلكه فئى وشئ بايد.

اى سايه مثال كاه بينش   در پيش وجودت آفرينش

پس مهيات غواسق وظلماتند، ووجود منبسط سايه بلند پايهٔ اوست. «الم تر الى ربك كيف مدّ الظلّ». وهوالواحد الاحد الصّمد «لم يلد ولم يولد». (سبزواری ٥١)

ظهرسابقاً ٢٢/٩٠

بقوله: والحق ماهيته انيته. (هيدجى ١٤٠)

ومعلول الوجود وجود ٢٢/٩٠–٢٣

الّا انّ المعلول، لما لم يكن مساويا للعلّة، فضلا عن كونه اعلى، كان البينونة

بينهما بالكمال والنقص، بعد سنخيّتهما فى الوجود. والنقص، لما كان عدميا، كان من ذات المعلول. وهذا مفاد الحديث الشريف عن اميرالمومنين وسيد الموحّدين على عليه‌السلام: «توحيده تمييزه عن خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة، لابينونة عزلة»، فالبينونة عزلة هى التباين من جميع الوجوه. فلولم يكن فى المجعول شئ، من سنخ الجاعل، جاز استناد كل مباين الى مباين آخر، وحصول كل شئ عن كل شئ حتى العدم، بما هوعدم، عن الوجود، بما هووجود، والعجزعن القدرة، والجهل من العلم، والظلمة من النور، بل العكس. ولو لم يكن سنخ الوجود والنورالذى فى المجعول فى جاعله، فمّ فيه حصل؟ ومن اين اليه وصل بعد ماكان فاقراً وفاقداً؟ (سبزوارى ٥۱)

والاتصاف حاله معلومة ۹۰/۲۳–۲٤

لكونه أمراً نسبياً انتزاعياً. (هيدجى ۱٤۰)

بالارتباط الى الجاعل ۹۱/۳

كما أن الحصص مرتبطة بالوجود المطلق، أى المفهوم العامّ، متقومة به، ولاتعقل الا به، كذلك الوجودات الخاصّة الحقيقية متقومة بالوجود الحق المطلق ومرتبطة به، لايكون تعقلها إلا به. (هيدجى ۱٤۰)

بل يكون عين الارتباط ۹۱/۳–٤

كما فى الوجود الخاص الحقيقى، على ما سيجئ انّه عين الربط والتعلق والفقر: لا بالمعانى المصدريّة. بل كلّ منها، فى اصطلاح اهل الحكمة المتعالية، مرادف مع حصص مفهوم الوجود، فى ارادة الوجود الخاص الذى هوحيثيّة طردالعدم المتقوم بوجود القيوم، تقوّماً وجوديّاً، اتمّ واقوم، من تقوم المهيّة النوعيّة، بعلل قوامها. (سبزوارى٥۱–٥۲)

ان الوجودات الخاصة الامكانية مطلقاً، حقائقها هى عين الربط بمبدئها، لا انها ذوات عرضها الربط حتى تكون هى فى نفسها شيئاً وربطها بعلتها شيئاً آخر... بل انما هى متقومات بالربط بالعلة، لابمعنى ان الربط بمبدئها جزء من ذاتها حتى تكون لذواتها جزء آخرغيرالربط، لان ذواتها بسيطة لاجزء لها، بل بمعنى ان ذواتها البسيطة نفس الربط بالمبدء

وعين حقيقته. فتكون هى فى عالم الموجودية كالمعنى الحرفى فى عالم المفهومية. فكما ان المعانى الحرفية غير مستقلة فى عالم المفهوم، فكذلك الوجودات الخاصة الامكانية غير مستقلة فى عالم الوجود. وبعبارة اوضح، سلب الربط عن الوجودات الخاصة عبارة عن سلب ذواتها عنها. (آملى ١٩٣–١٩٤)

ان الوجود رابط ٢/٩٤

بدء بقسمة الوجود لأن الموادّ كيفيات للوجود الرابط عند الأكثر، وهو معنى حرفى يقع رابطة فى الحمليات الايجابية، مغاير للنسبة الحكمية، فإنها فى كل العقود بخلاف هذا الوجود، وغير الوجود المحمولى بحسب السنخ. والاشتراك بينهما فى مجرد اللفظ، كما حقق فى موضعه. (هيدجى ١٤٠)

رابط ورابطى ٢/٩٤

- الوجود
  - الوجود الرابط
  - الوجود النفسى (المحمولى)
    - لنفسه
      - بنفسه (وجود الواجب)
      - بغيره
    - لغيره [وبغيره] (الوجود الرابطى)

إن الوجود إما يكون فى نفسه. وهو الوجود المحمولى، ومفاد «كان» التامة، ويعبر عنه بثبوت الشئ [وبالوجود النفسى].

أو لا يكون فى نفسه، وهو مفاد «كان» الناقصة؛ ويعبر عنه بثبوت الشئ للشئ، وبالوجود الرابط.

وما يكون فى نفسه: إما يكون لنفسه، أو يكون لغيره. والأخير كوجود العرض وكوجود الصور الحالّة فى محالّها وكالنفوس المنطبعة. ويعبر عنه بالوجود الرابطى.

وما يكون لنفسه: إما يكون بنفسه، وهو وجود الواجب، أو يكون بغيره، كالجوهر.

فنى الواجب نفسيات ثلاث، أى وجوده فى نفسه لا فى غيره، لنفسه لا لغيره، بنفسه لا بغيره.

وفى الجوهر نفسيتان ، أى وجوده فى نفسه لنفسه، لكنه لايكون بنفسه ، بل بغيره الذى هوعلته .

وفى العرض نفسية واحدة ، أى وجوده فى نفسه، لكنه ليس لنفسه، بل لغيره، بمعنى أن وجوده فى نفسه نعت لغيره ــ ولذا يعبر عنه بالوجود الناعتى ــ ولا يكون بنفسه، بل بغيره الذى هو علته.

وفى الوجود الرابط النفسيات الثلاثة كلها مسلوبة. وهو أضعف مراتب الوجود. (آملى ١٩٥)

أو يكون وجوداً لا فى نفسه ٦/٩٤

فالنفسيّة ثلاثها مسلوبة عنه ، وهو اضعف مراتب الوجود ، كالمعنى الحرفى ، غير ملحوظ بالذات . وكما يتحقق فى الموجودات بالوجود النفسى ، يتحقق فى العدمى، مثل « زيد اعمى وامىّ » ، بل فى الممتنعات ، مثل « شريك البارى محال » ، و« اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين ». (سبزوارى ٥٢)

عين وجوده لغيره ١٦/٩٤

مصداقاً وهويةً. فلا تغاير بينهما إلا بالاعتبار، بخلاف الرابط ، فانه غير الوجود المحمول سنخاً. (هيدجى ١٤٠–١٤١)

ثم النفسى قسمان ١٨/٩٤

هذا ناظرالى التقسيم الذى اشاراليه فى المصراع الاول من جعل الرابطى مقابلاً للنفسى. وأما على ماقلنا، فيصير الرابطى من أقسام النفسى. (آملى ١٩٥–١٩٦)

كوجود الجوهر ١٨/٩٤

هذا من باب تحقّق الطبيعة بتحقق فردما. فمن المفارقات، كالعقل الكلى ، ومن الماديات ، كالجسم. وذكر وجودالعرض فى وجوده فى نفسه لغيره، على سبيل التمثيل. فانّ الصورالحالة والنفوس المنطبعة ، وجودها رابطى . بل يستعمل الوجود الرابطى فى وجود العقل الفعّال للنفوس وفى غيرذلك. (سبزوارى ٥٢)

أى وجود بعض الجواهر، كالمفارقات العقلية، وان كان بعضه الآخر رابطياً، كوجود الصور. ولا منافاة بين ان يكون وجود الصور رابطياً وبين ان يقال: يكون وجود الجوهر فى نفسه لنفسه. لكفاية تحقق فرد ما فى تحقق الطبيعة. فكون وجود المفارقات من الجوهر فى نفسه لنفسه كاف فى صحة ان يقال: طبيعة الجوهر كذلك. (آملى ١٩٦)

لاينافى ماحقّق ٢/٩٥

وأيضاً، المراد بالغير، فى وجود فى نفسه لغيره، وفى وجود فى نفسه لنفسه لالغيره، هوالقابل. فهذه النفسيّة للوجود، لاينافى كونه رابطاً، بالنسبة الى الفاعل القيّوم تعالىٰ. (سبزوارى ٥٢)

لان ماذكرهيهنا ٣/٩٥

أى ماذكر فى المقام من جعل الجوهر موجوداً فى نفسه لنفسه والعرض موجوداً فى نفسه لغيره، باعتبار مقايسة وجود العرض بالنسبة الى الجوهر. وما حقق فى موضعه من كون وجود الممكنات كلها، من جواهرها واعراضها، روابط محضة لا نفسية لها اصلاً... إنما هو باعتبار مقايستها بالنسبة الى مبدئها. (آملى ١٩٦)

والّا فالكلّ روابط صرفة ٣/٩٥

هيهنا، مشربان: احدهما ان وجود الممكنات رابطى، لان وجود المعلول فى نفسه هو وجوده لعلّته. وقد قلنا ان الرابطى غير منحصر فى وجود المقبول للقابل، فيقال ان وجودات الممكنات لفاعلها القيوم تعالىٰ. كوجودات الاعراض لموضوعاتها، فى عدم استقلالها، حيث ان وجودات الاعراض فى انفسها عين وجوداتها لموضوعاتها. وما وقع فى تمثيلات العرفاء، من البحر والامواج والجب، يومى الى هذا، وان كان مجال التمثيل ضيقاً.

وثانيهما ان وجودها رابط صرف، وفقر محض الى القيوم تعالىٰ، كالمعنى الحرفى، فانّه غير مستقل بالمفهوميّة، والوجود الخاص غير مستقل فى الموجوديّة. ولذا، اذا قلنا للوجود الفعلى انه اضافة، اردفناها بالاشراقية، تميزاً عن الاضافات المفهوميّة والمقولية. فكما ان الروابط والنسب بين شيئين، كذلك الاضافة الاشراقية التى هى الوجود المضاف

الی الممکنات ، بین الاحدیة الصرفة والمهیات الاعتباریة . فکل وجود من الجهة الوجودیة حرف وکلمة من الله ، الّا انّ الحروف منها عالیات، ومنها نازلات کما قیل:

کنّا حروفاً عالیات لم نقل   متعلقات فی ذُری اعلی القلل

وهذا مشرب اعذب واحلی ، اذ علی الاول ، یثبت لوجود الممکن نفسیّة، اذ الوجود الرابطی من اقسام الوجود فی نفسه ، بخلاف الرابط والعرض ، له نفسیّة . الاتری کونه خلوا عن جمیع الموضوعات ، فی نظر العقل، کما یشیر العقل الی البیاض، مع عزل النظر عن موضوعاته. والوجود الفاقر بدون القیوم تعالیٰ لاشیٔ محض. «یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله ، والله هوالغنی» . وقد قرر فی علم المعانی ان المسند المعرف باللام ، مقصور علی المسند الیه ، مع تاکیدالحکمین بالجملة الاسمیّة وضمیرالفصل. (سبزواری ۵۲ــ۵۳)

وتماثیل ۴/۹۵

قال الله تعالی: «ماهذه التماثیل التی انتم لها عاکفون ؟» . والتمثال هنا النقش الّذی لاحقیقة له . (سبزواری ۵۳)

الوجود مطلقاً ۵/۹۵

أی سواء کان وجوداً رابطاً أو محمولاً، کما فی التجرید حیث یقول [الطوسی] : «واذا حمل الوجود أو جعل رابطة ، تثبت مواد ثلاث ، خلافاً للاکثرین الذین خصصوا الجهات بالوجود الرابط» .

ولعل تصریح المصنف بالاطلاق مبنی علی ما اختاره من عدم وجود الرابط فی قضیة محمولها الوجود المطلق. . . اذ علی مختاره من کون قضیة «الانسان موجود» ثنائیة لا رابطة لها أصلاً، تکون المواد کیفیّات لنفس المحمول الذی هوالوجود المطلق، فی مثل «الانسان معدوم» ، اذ لاوجود رابط فیها حتی یکون المواد کیفاً له. وفی القضیة الثلاثیة التی مفادها الهلیة المرکبة ومحمولها الوجود المقید، مثل «الانسان کاتب» یتحقق الربط ، ویکون الربط المتحقق فیها متکیّفاً بکیفیة من هذه الکیفیات. فتکون المواد کیفاً للوجود الرابط فیها اذ لاوجود محمول فیها ، لعدم کون المحمول هوالوجود المطلق . وعلی ما قلنا

من تحقق الوجود الرابط فى كل قضية ، سواء كان محمولها الوجود المطلق أو المقيد ، ينبغى ان يقال بكون المواد كيفاً للوجود الرابط مطلقاً ، سواء كان المحمول فى القضية هو الوجود المطلق، مثل «الانسان موجود» أو الوجود المقيد ، مثل «الانسان كاتب» . (آملى ٢٠٠)

الى انها فى الخارج مواد ٦/٩٥

«المادة» هى كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ، اذا اعتبرت من حيث هى فى نفس الأمر [أى من حيث نفسها] . و «الجهة» هى تلك الكيفية من حيث انها حصلت فى التعقل والتلفّظ . . .

والجهة قد تطابق المادة ، مثل « زيد موجود بالامكان » ، وقد تخالفها ، مثل « زيد موجود بالوجوب» . فتكون القضية حينئذ كاذبة. (آملى ٢٠٢)

غنيّة عن الحدود ٨/٩٥

والحق ان الحكم بانها بديهيّة ، بديهىّ ايضاً ، كالوجود، وان احتاج الى منبّه ، مثل ان يلاحظ ان الصبيان ، مثلاً ، لايتوقفون فى معرفة وجوب الزوجيّة للاربعة ، وامتناع الفرديّة لها ، وامكان حصول الحركة لزيد. (سبزوارى ٥٣)

تعريفات دورية ٩/٩٥

كون هذه التعاريف دورية من جهة أخذ الامتناع — وهو المحال — فى تعريف الواجب والممكن ، وأخذ الامكان أو الواجب فى تعريف الممتنع. (آملى ٢٠٢)

وغيرذلك ١١/٩٥

وذلك كتعريفهم الوجوب بامتناع الانفكاك ، ثم الامتناع بعدم الامكان، ثم الامكان بعدم الوجوب ، ونحو ذلك. (هيدجى ١٤١)

أى وجود الجهات التى هى كيفيات النسب ٢/٩٦

فيه اشارة الى دليل آخر على اعتباريتها . فانها صفات للنسب التى هى اعتبارية، حيث انّها وثاقتها وضعفها ، ففيها سبك اعتبار من اعتبار ، فتكون اوغل فى الاعتبارية . واشارة ايضاً الى خروج الوجوب الحقيقى الذى هو عين ذات الواجب تعالى عنها. وسيرجع آخر

الكلام الى الاوّل . (سبزوارى ٥٣)

اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية العينيّة محال ٤/٩٦ـ٥

هومحال للزوم كون الصفة أقوى من الموصوف مع انها تابعة له فيجب ان تكون أضعف. ولايخفى ان تمامية هذا الدليل متوقفة على كون كل من الوجوب والامكان والامتناع مفهوماً واحداً يضاف الى الوجود تارةً والى العدم أخرى، حتى يقال من جهة إضافته الى العدم: يجب ان يكون اعتبارياً ولو فيما اذا أضيف الى الوجود. (آملى ٢٠٣)

فاتصاف مهياتها بوجودها ٧/٩٦

لايخفى ان هذا البرهان يتم فى ابطال كون مجموع الثلاثة متأصّلاً موجوداً فى الخارج، لاالبعض دون البعض . لان التسلسل ممنوع معه، اذ يجوز حينئذ ان يكون الوجوب مثلاً عينياً والامكان اعتبارياً، ويكون اتصاف مهيّة الوجوب بالوجود بالامكان، فلا يلزم التسلسل. (آملى ٢٠٤)

لزم من عدميّة المجموع ١١/٩٦

دفع لما قد يتوهم من عدم تعلق قولنا: «امكانه لا . . .» . مثلاً، بعدميّة الوجوب بان يقال اولاً: مجموع المحذورات لعدميّة مجموع الاثنين على التوزيع ، الارفع النقيضين، فيتعلق بهما. اويقال: كل من الثلثة يجرى فى مجموع الاثنين، بلااختصاص، لكل بواحد . ففى عدميّة الوجوب، يقال: وجوبه لاكان لاوجوب له؛ وفى عدميّة الامكان يقال: الممكن امكانه ينحسم. (سبزوارى ٥٣ـ٥٤)

عدمية المجموع ١١/٩٦

أى الامكان والوجوب. (هيدجى ١٤١)

يعنى يلزم من عدمية الوجوب والامكان مجموع المحذورات الثلاثة . لكن الاول منها ، وهو لزوم كون الامكان عين اللاامكان، يترتب على عدمية الامكان، والأخير، اعنى انقطاع الوجوب عن الواجب ، يترتب على عدمية الوجوب. والثانى، اعنى ارتفاع النقيضين يترتب على عدمية كل واحد من الوجوب والامكان. فصار المجموع مترتباً على المجموع ،

وان لم یترتب الجمیع علی کل واحد واحد. (آملی٢٠٤)

أوکل واحد من الثلاثة ٩٦/١١ــ١٢

یعنی المحذور الاول لیس منحصراً بصیرورة امکان الممکن عین لاامکان له. بل ذکر هذا من باب المثال. والا فلو کان الوجوب ایضاً عدمیاً، یلزم ان یکون وجوبه عین لاوجوب له. ولـذا المحذور الأخیر، اعنی انحسام الوجوب عن الواجب ایضاً لیس محذوراً مختصاً بعدمیة الوجوب بل یکون ذکره من باب المثال. والا فلو کان الامکان ایضاً عدمیاً، لزم انحسامه عن الممکن. (آملی ٢٠٤)

علی سبیل التمثیل ٩٦/١٢

اذ کل من المحذورات المذکورة مشترکة فیه الوجوب والامکان. (هیدجی ١٤٢)

اذ لا میز فی الأعدام ٩٦/١٣ــ١٤

حاصل تقریر هذا الدلیل: انه لو لم یکن الامکان ثابتاً، لکان منفیاً لعدم الواسطة بین الثابت والمنفی. ولو کان منفیاً، لم یکن فرق بین نفی الامکان وبین الامکان، لان الأعدام غیر متمایزة. ولو لم یکن فرق بین الامکان وبین نفیه، یلزم ان لایکون الممکن ممکناً. وهو خلف، لان المفروض ان الممکن ممکن. (آملی ٢٠٥)

وجه البطلان ٩٦/١٤

تقریره أنا لانسلم الملازمة. فإن الفرق بین نفی الإمکان والإمکان علی تقدیر کونه منفیاً ثابت. فإن الإمکان علی هذا التقدیر هو الإمکان العدمی ونفی الإمکان هو نفی ذلک الامکـان العدمی. و فرق بین الشیٔ العدمی وبین رفع الشیٔ العدمی ضرورة أن الشیٔ ورفعه متناقضان، سواء کان الشیٔ عدمیاً أو وجودیاً. فهما متمایزان قطعاً. (هیدجی ١٤٢)

والشیٔ مطلقاً ٩٦/١٥

عدمیاً کان أم وجودیاً. (هیدجی ١٤٢)

انه رفع النقیضین ٩٦/١٧

ان کون النقیضین عدمیین هو معنی ارتفاعهما، کما ان کونهما وجودیین معنی اجتماعهما

بل المعتبر فی‌النقیضین کون احدهما وجودیاً والآخرعدمیاً.

أما کون اللاوجوب واللاامکان عدمیین فلوجهین. احدهما: من جهة صدقهما علی الممتنع، بل علی المعدوم مطلقاً ولولم یکن ممتنعاً. وذلک لظهور انه لیس لشیٔ من الممتنع والممکن المعدوم وجوب ولا امکان... ثانیهما ان العدم، اعنی حرف السلب، أخذ جزء من مفهوم اللاوجوب واللاامکان. وما جزئه معدوم فهومعدوم. (آملی۲۰۵ـ۲۰۶)

النقض بالعمی واللاعمی ۱۹/۹۶

وکذا الامتناع واللاامتناع. (آملی ۲۰۶)

فی‌المفردات ۲۰/۹۶

اذ الصدق والحمل شان المفهوم‌المحمول. وامّا مجموع القضیة، فلا. (سبزواری۵٤)

ارتفاع النقیضین فی المفردات هوبعدم صدقهما معاً علی شیٔ، مثل ما اذا لم یصدق علی شیٔ انّه حجر ولاحجر... وأما فی القضایا فمعنی ارتفاع النقیضین فیها عدم صدقهما فی نفسها.

والسر فی‌ذلک، کما ذکره فی‌الحاشیة، ان الصدق والحمل شأن المفهوم المحمول، وأما مجموع القضیة، فلا حمل فیها.

وبالجملة فالوجوب واللاوجوب من جهة عدم صدقهما معاً علی شیٔ نقیضان،ولو کانا معاً عدمیین.

وما اشتهر من انه لا تقابل بین العدمیین، فالمراد به، علی تقدیر تسلیمه، مایکون السلب داخلاً فی مفهومه، مثل اللاوجوب مثلاً، لاما یکون معدوماً، مثل الوجوب والامکان. (آملی ۲۰۶ـ۲۰۷)

ان لایکون الواجب واجباً ۲/۹۷

ولا الممکن ممکناً إلا عند فرض العقل واعتباره وصنفی الوجوب والامکان، اذ لا تحقق للعدمیات فی أنفسها.

لكن الواجب واجب وإن لم يعتبره العقل ، بل ولو فرض عدم العقول كلها .
(هيدجى ١٤٢)

النقض بالامتناع بل بالشيئية ٣/٩٧–٤

مع اعتراف الخصم باعتباريتها وكونها عدميين. (هيدجى ١٤٢)

فان الامتناع والشيئية اعتباريان عند الكل ، مع إجراء هذا الدليل فيهما بأن يقال : لوكان إمتناع الممتنع أوشيئية الشئ اعتبارياً ، لزم أن لايكون الممتنع ممتنعاً ، ولا الشئ شيئاً إلا عند اعتبار العقل ؛ واللازم باطل للقطع بكون الممتنع ممتنعاً والشئ شيئاً ، سواء وجد العقل ام لا ، وسواء اعتبرهما ام لا. وإنما أتى بالشيئية بكلمة « بل » الإضرابية ، لأنها صفة للموجود ، فيكون الإشكال فى اعتباريتها أجلى وأظهر. (آملى ٢٠٧)

والحلّ بأنّ اتصاف ٤/٩٧

تقريره: لو سلمنا أن ذات الواجب متّصف بالوجوب ولو لم يكن عقل ، إلّا أن اتّصاف الذات بصفة فى الخارج لايقتضى ثبوت تلك الصفة فيه. الا ترى أن قولنا « زيد أعمى » فى الخارج صادق ، وليس العمى موجوداً فيه . فلايلزم من كون الصفة كالوجوب والإمكان أمراً عدمياً أن لايكون شئ موصوفاً بها فى نفس الأمر.

واعلم ان اتّصاف شئ بصفة فى الخارج يقتضى أحد الأمرين: إما وجود مبدء تلك الصفة فيه ، أو كونه بحيث يصحّ للعقل أن ينتزع ذلك المبدء منه . وكون الأمور الاعتبارية فى نفس الأمر أن لها منشأ انتزاع فى الوجود ، بخلاف الاعتباريات المحضة والوهميات الصرفة.
(هيدجى ١٤٣)

لايقتضى ثبوت تلك الصفة فيه ٤/٩٧

لانّ ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت اه ، لافرع ثبوت الثابت. (سبزوارى ٥٤)

الوجوب الذى هو كيف النسبة ٥/٩٧

أى كيف النسبة الاعتبارية...

[يجب ان لايخلط] بين الوجوب الحقيقى الّذى هو عين ذات الواجب تعالى المعبّر

عنه بتأكد الوجود وشدته وكونه فوق مالايتناهى عدةوشدّةومدة ، وبين الواجب الاعتبارى الذى هو كيف النسبة .

والقطع بان الواجب واجب ، سواء وجدالعقل امرلا ، اعتبر وجوبه على تقدير وجوده أم لا ، انما هو بالنسبة الى الاول ، لا الأخير . التحقيق فى الأخير ان الواجب كاخواته من الامكان والامتناع ، لكونه كيفاً للنسبة بما هى معنى حرفى آلى ، يكون كالمتصف به آلياً حرفياً ، آلة لملاحظة الموضوع ، لاقوام له بنفسه كموصوفه الّذى هو النسبة بين الموضوع والمحمول . (آملى ۲۰۸)

كيف النسبة ۵/۹۷

بين الموضوع والمحمول ، لا فى الوجوب الحقيقى الّذى هو عين ذات الواجب تعالى المعبّر عنه بتأكد الوجود وقوته . (هيدجى ۱۴۳)

كل واحد من الوجوب والامكان والامتناع ۲/۹۸

ان الوجوب بالذات هوكون الشئ ضرورى الوجود فى نفسه بنفسه ، بمعنى انه اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره ، يكون بحيث يجب له الوجود .

والامتناع بالذات هو كون الشئ ضرورى العدم فى نفسه بنفسه ، بمعنى انّه اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره ، يكون بحيث يجب له العدم .

والامكان الذاتى هوكون الشئ فى نفسه بنفسه بحيث لا يكون له الوجود ضروريا ، ولا العدم ضرورياً ، ولا اقتضاء له فى ذاته لشئ منهما . فان صار موجوداً ، لامحالة يكون بالغير ، وهو وجود علة وجوده . وان صار معدوماً ، فلامحالة يكون عدمه بالغير ، وهوعدم علةوجوده ، لا وجود علّة عدمه ، اذ العدم لا يستند الى علّة موجودة ، بل الى عدم علّة الوجود . (آملى ۲۱۲-۲۱۳)

والغيرأى وبالغير ۳/۹۸

الوجوب بالغير هو كون الشئ ضرورى الوجود فى نفسه باعطاء الغير اياه الوجود .

والامتناع بالغيرهوكون الشئ ضرورى العدم فى نفسه لا بنفسه ، بل من ناحية عدم

علة وجوده. (آملی ٢١٣)

الوجوب بالقياس الى الغير ٤/٩٨

هو كون الشئ ضروری الوجود، لامن حيث هو له فی نفسه، بل من حيث هو أنه اعتبار فی الشئ بحسب مايلايم حال الغير عندما يلاحظه مقيساً اليه. (هيدجی ١٤٣)

ينقلب الى الأخرى ٦/٩٨–٧

وذلك لامتناع ان يزول مابحسب الذات الا ان يصير الذات غير الذات، وهو محال. ولذا قالوا ان الذاتی لايختلف ولايتخلف. (آملی ٢٠٨)

على سبيل الانفصال الحقيقی ٩/٩٨

هی المسماة بالقسمة الحقيقية التی لايمكن اجتماع أقسامها لا فی الصدق — فی مقابل مانعة الخلو التی يجتمع أقسامها فی الصدق، وان لم يجتمع فی الكذب — ولا فی الكذب — فی مقابل مانعة الجمع التی تجتمع أقسامها فی الكذب، وان لم يجتمع فی الصدق... وانما كانت القسمة الى الثلاثة حقيقية لان كل مفهوم، اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره، فإما يكون بحيث يجب له الوجود أو لايجب. وما لايجب له الوجود، فإما يكون بحيث يمتنع له الوجود أو لا. فالاول هو الواجب بالذات، والثانی هو الممتنع بالذات، والثالث هو الممكن بالذات. (آملی ٢٠٨ — ٢٠٩)

كمجموع هذه الامثلة ١٢/٩٨

صيغة الجمع باعتبار ان المضايفين، كما يأتی، موضوع المثالين. (سبزواری ٥٤)

إنما قال هذه الأمثلة بلفظ الجمع مع انه لم يذكر الا مثالين، وهما المتضايفان والمفروض واجبين، لأن الأول منهما مثال للواجب بالقياس الى الغير وللممتنع بالقياس الى الغير. فهو من هذه الجهة مثالان. ومع المفروض واجبين تصير أمثلة.

ومعنى كون المجموع مثالاً للمجموع نفی توهم كون كل واحد مثالاً للمجموع، حتى يقال بأن المفروض واجبين كيف يصير مثالاً للواجب أو الممتنع بالقياس الى الغير. وإيضاح أن كل واحد من هذه الأمثلة مثال لكل واحد من الامكان والواجب والامتناع

بالقياس الى الغير . ويكون المجموع مثالاً للمجموع فى ضمن كل واحدة لكل واحد. (آملى ۲۱۱–۲۱۲)

وبالجملة المتضايفان وضعاً و رفعاً و جمعاً ۱٤/۹۸

لما قال قبل هذه الجملة: المتضايفان باعتبار وجودهما مثال للواجب بالقياس الى الغير، وباعتبار وجود أحدهما وعدم الآخر مثال للممتنع بالقياس الى الغير ، وبقى حالهما باعتبار عدمهما، حيث انّه بهذا الاعتبار ايضاً يصيران مثالاً للواجب بالقياس الى الغير ، ولم تكن العبارة المتقدمة دالة عليه، أردفها بقوله « وبالجملة ... » حتى يفيد ان المتضايفين باعتبار وجودهما وعدمهما معاً مثال للواجب بالقياس الى الغير، وباعتبار وجود أحدهما وعدم الآخر مثال للممتنع بالقياس الى الغير .

فقوله «وضعاً » بمعنى وجودهما معاً، وقوله « رفعاً » بمعنى عدمهما معاً، وقوله « جمعاً » بمعنى وجود أحدهما وعدم الآخر. (آملى ۲۱۲)

الوجوب بالقياس ۱۵/۹۸

الوجوب بالقياس الى الغير هو ضرورة تحقق الشئ بالنظر الى وجود الغير . يعنى اذا كان الغير موجوداً ، لابد من ان يكون هذا الشئ موجوداً؛ سواء (۱) كان ذاك الغير مقتضياً لوجود هذا الشئ، كما فى العلة والمعلول. فالمعلول ضرورى الوجود بالقياس الى علته ضرورة ناشية من اقتضاء العلّة وجوده. او (۲) كان من جهة احتياج ذاك الغير اليه احتياجاً ذاتياً ، بحيث لولا ذاك الشئ لم يكن ذاك الغير موجوداً ، كما فى المعلول والعلّة . فالعلة ضرورية الوجود بالقياس الى معلولها ضرورة ناشية من حاجة المعلول اليها حاجةً ذاتية. او (۳) كان باستدعاء من الطرفين، بلااقتضاء لأحدهما بالنسبة الى الآخر ولاحاجة ذاتية له اليه ، كما فى معلولى علة ثالثة . فانه ليس ولا واحد منها مقتضياً لوجود الآخر ولامحتاجاً اليه، ولكن يكون كل عند وجود الآخر ضرورى الوجود، لان وجود كل واجب ضرورى بالقياس الى علته، ووجود الآخر ضرورى بالقياس الى تلك العلة التى هى علة له ايضاً. فيكون ضرورياً بالقياس الى شريكه فى المعلولية بالنسبة الى تلك العلة. والمتضايفان

ایضاً من هذا القبیل، بل هوهو. فعن مجموع حاجة المعلول الی العلة واقتضاء العلة وجود المعلول ومطلق استدعاء أحدهما للآخر یعبر بالاستدعاء بالمعنی الأعم. (آملی ٢١٣)

سواء کان باقتصاء ذاتی ١٧/٩٨

فالعلة، لتامیتها، لایمکن من عدم المعلول، ویقتضی ضرورة وجوده. والمعلول، لفقره الوجودی الذاتی والصفتی والفعلی، یستدعی وجوب وجود علته، کما فی القدس «یاموسیٰ انا بدّك اللازم». (سبزواری ٥٤)

کما فی الوجوب بالقیاس المتحقق فی المعلول ٩٨/١٧ــ١٨

فالمعلول واجب بالعلّة وبالقیاس الیها جمیعاً. بخلاف العلّة، فإنها واجبة بالقیاس الی المعلول، لابه. (هیدجی ١٤٣)

فالعلّة تأبی ذاتها إلا ان یکون للمعلول ضرورة الوجود إباءً ناشیاً عن اقتضائها وجود المعلول اقتضاءً ذاتیاً. (آملی ٢١٤)

کما فی الوجوب بالقیاس المتحقق فی العلّة ١٨/٩٨

فالمعلول یأبی ذاته إلا ان تکون للعلة ضرورة الوجود إباءً ناشیاً عن فقره الی وجودها فقراً ذاتیاً. (آملی ٢١٤)

اذ لاعلیّة بین المتضایفین ٩٨/٢٠ــ٢١

لان العلیّة تستدعی تقدّم العلّة علی المعلول، وهو یصادم التّکافؤ. والمتضایفان متکافئان تحققاً وتعقّلاً. (سبزواری ٥٤)

لأن العلیة تستدعی التقدم والتأخر، أی تقدم العلة وتأخر المعلول، وهو یصادم التکافؤ، والمتضایفان متکافئان. (آملی ٢١٥)

فالوجوب بالقیاس یجتمع مع الوجوب الذاتی والغیری وینفرد عنهما ٢١/٩٨

الوجوب بالقیاس الی الغیر . . . یجتمع مع الوجوب الذاتی تارةً، مثل الواجب تعالی، فانه واجب بالذات وواجب بالقیاس الی وجود معلولاته.

ویجتمع مع الوجوب بالغیر تارةً أخری، مثل معلولات الواجب تعالی، فإنها

واجبة بالغير وواجبة بالقياس الى الغير.

وينفرد عنها ثالثة، كما فى المتضايفين، حيث كل واحد منها ليس واجباً بالذات... وليس كل واحد واجباً بالآخر لعدم العلية بينهما. (آملى ٢١٥)

وينفرد عنهما ايضاً ٢١/٩٨

فيفترق الوجوب، بالقياس الى الغير، عن الوجوب بالغير افتراقاً جلياً بهذا. ويفترقان خفياً، بأن الاول حال اضافى للشئ، بالقياس الى غيره، والثانى حال ذاتى له، وان جاء من غيره. (سبزوارى ٥٤)

الامتناع بالقياس ١/٩٩

هو ضرورة عدم الشئ بالقياس الى الغير بحسب الاستدعاء المطلق المجتمع مع الاقتضاء تارة، ومع الحاجة أخرى، ومنفكاً عنهما معاً ثالثة:

كامتناع عدم العلة عند وجود المعلول؛ فعدم العلة عند وجود المعلول ممتنع بالضرورة امتناعاً ناشياً من استدعاء المعلول وجودها بحسب الحاجة.

وكامتناع عدم المعلول عند وجود العلّة امتناعاً ناشياً من استدعاء العلّة وجوده بحسب الاقتضاء.

وكامتناع وجود أحد المتضايفين عند عدم الآخر، أو امتناع عدمه عند وجود الآخر، فانّه ناش من صرف استدعاء وجود كل منهما وجود الآخر، بلا اقتضاء ولا حاجة. (آملى ٢١٤)

كما فى وجود المعلول بالنسبة الى عدم العلّة ٢/٩٩

يرجع الى ان العلة تأبى ذاتها إلا ان يكون للمعلول ضرورة العدم عند عدمها إباءً ناشياً عن اقتضائها الذاتى وجوده عند وجودها. (آملى ٢١٦)

وعدمه بالنسبة الى وجودها ٢/٩٩-٣

يرجع الى ان المعلول يأبى ذاته عن عدم العلّة عند وجوده إباءً ناشياً عن فقره اليها. (آملى ٢١٦)

وكما فى وجود أحد المتضايفين ٣/٩٩

يرجع الى إباء كل واحد منهما من الوجود عند عدم الآخر إباءً ناشياً عن استدعاء كل وجود الآخر عند وجوده استدعاءً مجرّداً عن الاقتضاء والحاجة. (آملى ٢١٦)

وهو ايضاً كسابقه فى العموم ٤/٩٩

فالامتناع بالقياس الى الغير يجتمع مع الامتناع الذاتى، وذلك كعدم الواجب، فانه ممتنع بالذات وممتنع بالقياس الى وجود معلولاته، ومع الامتناع بالغير، وذلك مثل عدم المعلول عند وجود علته، فانه ممتنع بالغير وبالقياس الى الغير ايضاً. وينفرد عنهما معاً، وذلك كما فى عدم احد المتضايفين عند وجود الآخر، فانّه ممتنع بالقياس اليه، ولكنه لايكون ممتنعاً ذاتياً ولاممتنعاً بوجود الأخر. (آملى ٢١٦)

علاقة طبيعية ٧/٩٩

كنطق الانسان ونهق الحمار. (هيدجى ١٤٤)

اذلا علاقة لزومية ٨/٩٩ــ٩

كما قالوا إن الواجبين، لوفرضنا، لم يكونا متلازمين، بل متصاحبين بحسب الاتفاق. (هيدجى ١٤٤)

والا لم يكونا أو احدهما واجباً ٩/٩٩

العلاقة اللزومية بين شيئين إنما تتحقق اذا كانت بينهما العلية والمعلولية أو بالاشتراك فى المعلولية بالنسبة الى ثالث.

فعلى الأول، يجب ان يكون المعلول منهما ممكناً. وعلى الأخير، يجب معلولية كليهما. (آملى ٢١٧)

فى مسألة نفى الاجزاء عن الواجب تعالى وغيرها ١٠/٩٩ــ١١

فيقال: لوكان للواجب اجزاء، فهى امّا ممكنات، فيلزم حاجته الى الجزء، بل الى الممكن، وامّا واجبات. فلاعلاقة بينها، اذ بينها الصحابة الاتفاقية، لاالرابطة العلّية، اذ صادمها الوجوب الذاتى. وهذا خلف، حيث فرض الواجب الواحد مركباً، وظهر اثنان

کل منهما بسیط. واما غیر هذه المسألة، مثل مایقول الشیخ الاشراقی، فی برهان نفی المهیة عن الواجب تعالیٰ، انّه، لوکان له مهیة، وکل مهیة لاتمنع الکثرة الافرادیة، فکلها واجبة، لو وجبت تلک المهیة، وممکنة، لو امکنت، وممتنعة، لو امتنعت. والاخیران ظاهر البطلان، وعلی الاول لزم واجبات غیر متناهیة. فبعضهم فهم من کلامه الزام التسلسل، واعترض بان بطلان التسلسل مشروط بالترتب، والواجبات لاترتب بینها، اذ لایمکن العلّیة فیها، فبینها الامکان بالقیاس. (سبزواری ٥٤ ــ ٥٥)

نفی الأجزاء عن الواجب ١١/٩٩

بأن یقال: لیس واجب الوجود مرکباً من الأجزاء، لأنه لوکان له أجزاء، فأجزائه لاتخلو إما ان تکون ممکنات الوجود، أو تکون واجبات الوجود.

فعلی الأول، یلزم إمکان الواجب المرکب منها لاحتیاجه الی اجزائه ضرورة احتیاج کل مرکب الی الأجزاء...

وعلی الثانی، فلایخلو إما ان یکون بین تلک الواجبات التی فرضت اجزاءً للواجب المرکب منها ارتباط وعلاقة، مثل العلاقة التی بین الجنس والفصل، لکون الفصل علةً محصلةً للجنس، أو العلاقة التی بین الهیولی والصورة؛ او لا. بل تکون بینها المصاحبة الاتفاقیة.

لکن الأول مستحیل، لمکان امتناع العلاقة اللزومیة بین الواجبات لامکان کل بالقیاس الی الآخر. والثانی مستلزم لنفی الترکیب، ویکون مآل ترکیب الواجب من أجزاء واجبة تحقق واجبات بسیطة متعددة بلاترکیب بینها، وهو خلف. (آملی ٢١٧–٢١٨)

بعضها باصل الموضوع ١/١٠٠

کذکر معانی الامکان. وانّما تعلّقت باصل الامکان، لانّ ذاتی الشیٔ لیس من اللّواحق. انّما اللّواحق عرضیّاته. (سبزواری ٥٥)

بتحلیل من العقل وقع ٣/١٠٠

فیکون الامکان من المعقولات الثانیة الحکمیة التی ظرف عروضها فی العقل، وظرف اتصافها فی الخارج.

ولايخفى ان البحث عن كون الامكان من المعقولات الثانية وانه يعرض المهيّة من حيث هى بحث عن لواحقه. (آملى ٢١٩)

بسلب الضرورتين ١٠٠/٥

أى الضرورة السابقة على الوجود، بمقتضى الشىٔ ما لم يجب لم يوجد؛ والضرورة اللاحقة عن الوجود المعبّر عنها بالضرورة بشرط المحمول. (آملى ٢٢٠)

وقد يراد منه ١٠٠/٩

استيفاء معانى الامكـان، انّها سبعة: العام، والخاص، والاخص، والاستقبالى، والاستعدادى، والوقوعى، والفقر. ولم نذكر الثلثة الاخيرة هنا، اذ المقصود ذكر الجهات وهى ليست بجهات، الّا الوقوعى ببعض معانيه. فالاستعدادى يكون محمولاً، والامكان بمعنى الفقر والتعلق عين الوجود المحدود. على انّ الاستعدادى ــ لمخالفته بالموضوع للذاتى، حيث ان موضوعه المـادة، ولكثرة دورانه على السنتهم، وانّه ليس اعتبارياً كالذاتى ــ لائق بان عقدنا له غررا على حده.

ثم ان الخاص يفسر بتفسيرات ثلثة: سلب الضرورتين، وتساوى الطرفين، وجواز الطرفين، والاول احق، والثانى حقيق، بناءه على بطلان الاولويّة، والثالث جايز، سيما على جوازها. (سبزوارى ٥٥)

وهو عامّ ١٠٠/١٠

لانه أعم من الامكان الخاصّ، لانه يجتمع معه تارةً ومع الوجوب الذاتى أخرى، ومع الامتناع الذاتى ثالثةً لانه عبارة عن سلب الضرورة عن الطرف المخالف. (آملى ٢٢١)

عامىّ ١٠٠/١٠

لان العامّة من النّاس ايضاً يفهمون من الامكان هذا المعنى [أى سلب الضرورة عن الطرف المخالف]. فيقولون: «ان الشىٔ ممكن الوجود»، ويريدون انّه ليس بممتنع الوجود. وكذا يفهمون من «الممكن العدم» ماليس بممتنع؛ ومن «ماليس بممكن العدم» الممتنع العدم.

فقد جعلوا الامكان مقابلاً لضرورة الطرف المخالف ، فهو سلبها او ما يساوى ذاك السلب. (آملی ۲۲۱)

والامكان الأخصّ ۱۰۰/۱۵

القضية الضرورية على أقسام ستة :

(۱) الضرورية الأزلية ، وهى التی حكم فيها باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع مطلقاً ومن غير قيد اصلاً حتى قيد وجود الموضوع . . . تنعقد فى وجود الحق تعالى مثل « الله موجود » ، وصفاته مثل « الله حىّ وقادر» .

(۲) الضرورية الذاتية ، وهى التى يكون الحكم باستحالة الانفكاك فيها مقيّداً بدوام الموضوع مثل « الانسان انسان بالضرورة » ، أى مادام كونه انساناً موجوداً ، و « الاربعة زوج » مادامت موجودة .

(۳) الضرورية الوصفية ، وهى التى يكون الحكم باستحالة فيها مقيداً بثبوت الوصف العنوانى للموضوع مثل « الانسان متحرّك الأصابع » مادام كونه كاتباً . ويقال لها المشروطة العامة .

(٤) الضرورية فى وقت معين ، ويقال لها الوقتية المطلقة ، وهى التى يكون الحكم باستحالة فيها مقيداً بوقت معين مثل « كل قمر منخسف » وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس.

(٥) الضرورية فى وقت غيرمعين ، ويقال لها المنتشرة المطلقة مثل « كل انسان متنفس » وقتاً ما.

(٦) الضرورية بشرط المحمول ، وهى التى يكون الحكم فيها ضرورياً مادام ثبوت المحمول للموضوع . وهذه الضرورة هى الوجوب اللاحق الذى يعرض كل قضية ، ولايخلو عنها قضية اصلاً .

اذا عرفت ذلك فنقول : الامكان العامّ هو سلب الضرورة الذاتية عن الطرف المخالف للقضية . والامكان الخاص هوسلب الضرورة الذاتية عن طرفى المخالف والموافق

معاً...والامکان الأخص هو سلب الضرورات الثلاث الذاتية والوصفية والوقتية عن الطرفين،
(آملی ۲۲۲–۲۲۳)

فكأنه اخصّ ۱۶/۱۰۰

لم يقل «وهو أخص» لأن الأعمّ والأخصّ ما كان كل واحد منهما موضوعاً لمعنى واحد بوضع واحد، كالانسان والحيوان الموضوعين لمعنى الانسان والحيوان، ولكل واحد عمومية من وجه وخصوصية من وجه. فالأخص، وهو الانسان، اقلّ تناولاً للجزئيات من الأعمّ... والأعم، وهو الحيوان، أقلّ تناولاً بحسب المفهوم من الأخصّ... فالأعمّ كالحيوان يطلق على الأخصّ كالانسان من جهة اشتمال الانسان الأخص على مفهومه. فانّ صدق الحيوان على الانسان ليس لانه موضوع لمعنى الانسان، بل لاشتمال الانسان على معناه، وهو معنى الحيوان.

وأما لو كان للأعمّ وضعان، وضع لمعناه الأعمّ ووضع للأخصّ، فدلالته على معناه الأخصّ بالوضع الثانى لايكون من باب دلالة العامّ على الخاصّ، بل من باب دلالة اللفظ على تمام موضوعه. ودلالة لفظ الامكان على الامكان الخاصّ والامكان الأخصّ من هذا القبيل، فانّ اطلاقه على معنى امكان الأخصّ إنما هو لكونه موضوعاً بإزائه، لا لاشتماله على معناه الأعم، حتى لو فرضنا أن بين المعنيين تبايناً لكان الامكان منطبقاً عليه... فلا يقال: وقوع الامكان على الامكان الخاصّ والامكان الأخصّ يكون بحسب العموم والخصوص، بل يكون من باب الاشتراك فى اللفظ.

هذا محصّل ماقيل فى وجه التعبير بكونه أخصّ. ولايخفى مافيه. لان وقوع الاسم الأعمّ على الأخصّ بالاشتراك الصناعى اللفظى لاينافى وقوعه عليه بحسب العموم. فلفظ الامكان، وان كان دالاً على الامكان الأخصّ بوضع آخر إلا انه من حيث كونه موضوعاً لمفهوم الأعم الذى فى ضمن الأخصّ وجزء منه يكون دالاً عليه بحسب العموم...

كذلك فان الامكان موضوع بمعنى الامكان الخاصّ ايضاً بوضع على حدة، فيمكن ان يقال فيه ايضاً ان اطلاق لفظ الامكان عليه ليس لمكان اشتماله على معنى الامكان العامّ، بل لمكان كون لفظ الامكان موضوعاله بالخصوص فى مقابل وضعه لمعنى الامكان العام فلاوجه

لتخصیص الامکان الأخص فی التعبیر عنه بکلمة «فکانه دون الامکان الخاص» . (آملی ۲۲۳-۲۲٤)

وامکان استقبالی ۲/۱۰۱

أی، امکان حالی لمحمول استقبالی، بل الامکان غیر موقت، لانّ المهیّات، فی ایّة نشأة کانت، من النشات العلمیّة لها امکان الوجود فیما لایزال. وعند المتکلمین، فرق بین ازلیّة الامکان وامکان الازلیّة. فازلیّة العالم ممتنعة، وامکانه ازلی. (سبزواری ٥٥)

لکونه معتبراً فی الأوصاف المستقبلة ۳/۱۰۱

هذا علّة لسلب جمیع الضرورات عنه حتی الضرورة بشرط المحمول، مع ان الشیٔ لایخلو عن الوجود أو العدم، لأن هذا الامکان معتبر فی الأوصاف المعتبرة فی المستقبل، والشیٔ فی الحال خالٍ عن الاوصاف المستقبلة ونقائضها. (آملی ۲۲٦)

التی لایعرف حالها ۷/۱۰۱

احترز، بهذا القید، عن مثل طلوع الشمس فی الغد، فلایحکم بامکانه، بل بوجوبه. وانت، اذا علمت فی الشتاء ان الهواء سیحمی بعد ستة اشهر — لان الشمس تدخل فی برج السرطان، واوضاع السماء والسماوی لها انتظام واتساق، و« لن تجد لسنة الله تبدیلا » — ما حکمت بالامکان علیه، بل بالوجوب الغیری، الّا الامکان، باعتبار نفس المهیة، والکل، بالنسبة الی المبادی والی علومها، هکذا. فالوجوب ثابت للکل فی نفس الامر، الّا انه لاوجود رابطی له، بالنسبة الی الجاهل بالاسباب. (سبزواری ٥٥)

لان الأولین ۸/۱۰۱

أی الامکان العامّ والخاصّ فی کلام الشیخ، لانهما، لما کانا بازاء سلب الضرورة الذاتیة، کانا واقعین علی سائر الضرورات المشروطة بخلاف المعنی الأخص، فانه یقابل جمیع الضرورات الذاتیة والوصفیة والوقتیة. (هیدجی ۱٤٥)

یمکن ان یکون مراد المحقق الطوسی . . . اشارة الی الامکان العامّ والامکان الخاص، لانهما لما کانا بإزاء سلب الضرورة الذاتیة فقط، کانا واقعین علی سائر الضرورات المشروطة، بخلاف الامکان الأخصّ، فانه یقابل جمیع الضرورات الذاتیة والوصفیة والوقتیة، کما فی

حاشية الهيدجى .

ويمكن ان يكون مراده من الاولين هو الثانى والثالث، أعنى الامكان الخاص والامكان الأخصّ، لأن الامكان الأخصّ ايضاً يقع على ما تعين احد طرفيه، ويكون ضرورياً ولو بالضرورة بشرط المحمول، فلايكون ممكناً صرفاً. . . ولايخفى ان هذا المعنى الأخير أولى لكون الكلام فى الامكان الاستقبالى فى مقابل امكان الأخصّ. ووجه التعبير بالاولين ... هو الاشارة الى خروج امكان العامّ عن معانى الامكان بحسب الاصطلاح ... فيكون اول معانى الامكان بحسب الاصطلاح هو الامكان الخاص وثانيها الامكان الأخص . (آملى ۲۲۶–۲۲۷)

الى جاعل اول يجب لذاته ۱۰۱/۱۹

والسبب موجب للمسبب . الا ترى انّه، عند موافاة القوة الفعليّة الناريّة والقوة الانفعاليّة الحطبيّة، واستيفاء الشرايط، ورفع الموانع، وجود الاحتراق واجب. وعند عدم العلة، ممتنع. فكل امر فى المستقبل، عند تحقق سببه، واجب، وقبله ممتنع ، ولو باعتبار عدم مضى وقت، هو شرط حصوله . فاين الامكان ، الّا باعتبار نفس المهيّة، حيث ان الوجود أو العدم ، ليس عينها ولاجزئها ، وان انسحب احدهما عليها فى الواقع . وفرق بين ان يكون الشئ مع شئ دائماً ، كاللازم والملزوم ، وان يكون الشئ ونفس الشئ . وكل الحوادث معلومة لله تعالىٰ فى الازل. فلو لم تقع، انقلب علمه جهلاً ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا . الّا ان الامور مرهونة باوقاتها ، والعلم والارادة تعلقا بوجود كل فى وقته . وكما ان كل موجود ، فى حده ، واجب بعلته ، وعدمه ورفعه عن مرتبته ممتنع، كذلك رفعه عن مطلق الواقع ممتنع، لان الرفع عن الواقع، بالرفع عن جميع مراتبه . وبالجملة، الكائنات، اذا اخذت متعلقات بعللها متعلقة بمنتهى سلسلة الحاجات ، وهو قيومها ومقومها، لا منفصلة ومستقلة، كانت على الضرورة البت. ومن اتم الاسباب، العلم الفعلى المسمىٰ بالعناية ، المرجع للارادة والقدرة ، لكونه منشأ للنظام الاحسن. (سبزوارى ۵۵–۵۶)

باعتبار نفس المفهوم ۲۲/۱۰۱

أی بملاحظة نفس الماهية من حيث إن الوجود والعدم ليساً عينها أو جزئها ، من دون النظر الى الواقع ، لانها فيه لايخلو عن ضرورة أحدهما. (هيدجی ١٤٥)

لانه ليس الا عدم الاقتضاء ۱/۱۰۲

هذا جواب عما ربما يورد على كفاية نفس شيئية المهية فى لزوم الامكان لها مع ان المهية من حيث هى هى ليست مقتضية شيئاً لانها بتلك الحيثية ليست الاهى .

فيجاب بأن الامكان اللازم لها من حيث هى ليس اقتضاء شیٔ حتى يمتنع عن ان يكون لازماً للمهية ، بل أمر سلبى ، عبارة عن عدم الاقتضاء للوجود والعدم . فليس فى لزومه للمهية من حيث هى محذور. (آملی ۲۲۷-۲۲۸)

لانتزاع هذا العدم ۲/۱۰۲

أی عدم الاقتضاء المعبّر عنه بالامكان. (هيدجی ١٤٥)

لازماً للماهية ۳/۱۰۲

بل ذاتياً لها بالمعنى المراد فى باب البرهان. (هيدجی ١٤٥)

من انّ الممكن امّا موجود ۳/۱۰۲-٤

هذا ابداء لها ، باعتبار الوجوب اللاحق، كما انّ لاحقه ، باعتبارالوجوب السابق. (سبزواری ٥٦)

وحاجة الممكن الى المؤثر ٦/١٠٢

أی فى حصول الوجود والعدم .

قيل إن رجحان عدم الممكن على وجوده ، لو كان بسبب ، لكان فى العدم تأثير ، لكن العدم بطلان صرف يمتنع استناده الى شیٔ؛ وإن قولكم: عدم الممكن يستند الى عدم علة وجوده ، يستدعى التمايز بين الأعدام وكونها هويات متعددة بعضها علة وبعضها معلول فحيث لاتمايز ولا أولوية ، فلاعلية ولامعلولية .

واجيب بأن عدم الممكن وكذا عدم العلّة ليسا نفيين محضين ؛ بل لهما حظّ من

الثبوت یکفی به کون أحدهما مرجّحاً للآخر. (هیدجی ۱۴۵–۱۴۶)

اقسامه الخمسة ۷/۱۰۲

إعلم أن العلم فی عرفهم ینقسم الی مایحتاج حصوله بفکر، وهو المکتسب؛ والی مایحتاج فی حصوله الی فکرونظر، وهوالضروری،وأقسامه ستة...

مراد المصنف من «البدیهی» هو الضروری بقرینة جعل الأوّلی من أقسامه،لأن «البدیهی» قد یطلق ویراد به الضروری فی مقابل الکسبی. وقد یراد به الأولی. فیکون قسماً من الضروری.

وقوله«أولیة» صفة مخصّصة لقوله« بدیهیة». (هیدجی ۱۴۶)

یعنی الأقسام الخمسة الأخری من البدیهیات. فان البدیهیات تنقسم علی ستةأقسام. وجمیع أقسامها تشترك فی عدم الاحتیاج الی الدلیل...

لکن قسم واحد منها، وهو الأوّلیات، کما لایحتاج الی الدلیل،لایحتاج الی شیٔ آخر، ویسمی بالبدیهیات الأولیة.

وخمسة أقسام منها تحتاج الی شیٔ غیر الدلیل، وهوالمشاهدة فی المشاهدات منها، والتجربة فی التجربیات، والحدس فی الحدسیات، والسماع فی المتواترات، والفطرة بمعنی الواسطة التی لاتغیب عند تصورالأطراف فی الفطریات. (آملی ۲۲۹)

ولکن التصدیق الأولی ۷/۱۰۲–۸

هذه اشارة الی الجواب عن اشکال یرد علی أولیة الحکم بحاجة الممکن الی المؤثر من أنه کیف یکون أولیاً مع انه ربما لایتصورالأطراف ویکون تصورأطرافه نظریاً.

والجواب ان الحکم البدیهی الأولی هو ما لایحتاج الی شیٔ من دلیل أوغیردلیل بعد تصورأطرافه، سواء کان تصوراطرافه ایضاً بدیهیا أو نظریاً، ونظریة الأطراف غیرقادحة فی بدیهیة الحکم.

فربما یکون فیه خفاء ناشٍ من خفاء الأطراف کما فی المقام حیث یمکن ان لایتصور الممکن بعنوان شیئیة المهیة الخالیة عن الوجود والعدم، وان الوجود والعدم ککفتّی المیزان

المتساويين بالنسبة الى المهيّة ، وان المتساويين ما لم يترجح أحدهما بمنفصل لم يقع: وهذه تصورات تحتاج فى هذا الحكم البديهى ، وربما يكون بعضها نظرياً خفياً ، وخفائه مستلزم لخفاء الحكم ، فانه مشروط بتصورالأطراف. لكن هذا الخفاء الناشى من خفاء التصورات غيرقادح فى بديهية الحكم. (آملى ۲۲۹–۲۳۰)

وخفاء التصور غيرقادح ۸/۱۰۲

فاذا تصوران الممكن شيئية المهية الخالية عن الوجود والعدم،وتصور انهما متساويان بالنسبة اليها ، مثل كفتى الميزان،وان المتساويان ما لم يترجح احدهما على الآخر بمنفصل ، لم يقع ، ولوحظ انها خرجت عن الاستواء ، وتشبثت بالوجود مثلاً، علم انها كانت محتاجة الى المؤثر،وبه صارت موجودة. فلو خفى بعض هذه التصورات ، خفى الحكم بالعرض. وهذا لاينافى جلاء الحكم واوليته. (سبزوارى ۵۶)

القائل بالبخت ۹/۱۰۲

كذيمقراطيس وأتباعه ، أنكروا حاجة الممكن الى المؤثّر ، وجعلوا كون العالم بالبخت والإتفاق. وانكروا أن يكون له صانع أصلاً. ورأوا أن مبادى الكل أجزاء صغار لاتتجزى لصغرها وصلابتها ، وأنها غير متناهية بالعدد ، ومبثوثة فى خلاء غير متناه ، وأن جوهرها فى طبائعها جوهر متشاكل وبأشكالها تختلف ، وأنها دائمة الحركة فى الخلاء ، يتفق أن يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة ويكون منه عالم. (هيدجى ۱۴۶–۱۴۷)

ينكرهذه القضية ۹/۱۰۲

أى قضيّة ان الممكن محتاج الى العلّة ،ويجعل العالم بالبخت والاتفاق ، وينكر ان يكون له صانع. (آملى ۲۳۰)

مساوق لجواز الترجح ۹/۱۰۲–۱۰

وهو افحش من الترجيح بلا مرجّح الذى يقول به الأشعرى. (هيدجى ۱۴۷)

الترجح بلامرجح هوتحقق أحد طرفى المتساويين من غير علة. وهذا الشئ مستحيل يعترف باستحالته الأشعرى القائل بجواز الترجيح من غيرمرجح ، أى اختيارالفاعل المختار

أحد طرفی المتساويين من غير رجحان فيما يختاره على الطرف الآخر. والقول بعدم احتياج الممكن الى المؤثر قول بجواز الترجح من غير مرجح. (آملی ٢٣٠)

إما فی مهية الممكن بأن يجعلها مهية ١٢/١٠٢

حاصله ان تأثير المؤثر إما فی مهية الممكن بأن يجعل المهيّة مهية بالجعل التأليفی، أو فی وجوده بأن يجعل الوجود وجوداً كذلك بالجعل التأليفی، أوفی اتصاف المهية بالموجودية. (آملی ٢٣٠)

وهما مستلزمان ١٣/١٠٢

اذ جعل الشیٔ شيئاً لايتصور إلا عند انفكاكه عن نفسه حتى يثبت بجعل الجاعل نفسه لنفسه. و ثبوت الشیٔ لنفسه ضروری، وسلبه عنها محال، والمحال غير مجعول.

وأيضاً لأن ما بالغير يرتفع بارتفاع الغير. لايقال: ارتفاع الجاعل محال لكونه واجباً لذاته، فلايلزم سلب الماهية عن الماهية وسلب الوجود عن الوجود، لأنا نقول: اللازم سلب الماهية عن الماهية وسلب الوجود عن الوجود نظراً الى ذاتيهما، لاصحة سلبهما عنهما نظراً الى الجاعل. (هيدجی ١٤٧)

الأوّلان [محالان] لاستحالة الجعل التأليفی بين الشیٔ ونفسه حيث ان الشیٔ عين نفسه بنفسه، لابجعل الجاعل. ولوكان الوجود وجوداً أو المهية مهية بجعل الجاعل يصح سلب المهية عن نفسها وسلب الوجود عن نفسه، وسلب الشیٔ عن نفسه محال. (آملی ٢٣٠)

واما فی الاتصاف ١٠٢/١٣-١٤

جعل الاتصاف [محال] لانه أمرعدمی، لانه عبارة عن النسبة التی بين الوجود والمهية، والنسبة ليست موجودة فی الخارج بمعنی كون الخارج ظرفاً لوجودها، وان كانت خارجية بمعنی كون الخارج ظرفاً لنفسها. على ان التأثير فی الاتصاف أيضاً إما فی مهيته أو فی وجوده أو فی اتصاف مهيته بوجوده. ويعود الكلام فی اتصاف الاتصاف. وهكذا الی غير النهاية. (آملی ٢٣٠)

والجواب انّ اثرالجعل ١٤/١٠٢

أی، الجعل المتعلق بالوجود، بسيط. فكان الجعل، عند مورد الشبهة، منحصراً

فى المولف. وهو باطل. وفائدة كلمة «ارتبط» الاشارة الى الوجود الحقيقى الخاص الذى هوحيثية طردالعدم، وهو رابط محض، وتعلق صرف بالجاعل. (سبزوارى ٥٦-٥٧)

أى الصادر عن الجاعل نفس الوجود بمعنى أن مجرد ذاته أثر العلة، لاالحالة التركيبية بينه وبين نفسه، كقولنا: الوجود وجود.

والحاصل أن الممكن فاض وجوده من الجاعل بسيطاً. (هيدجى ١٤٧)

وجود ارتبط ١٠٢/١٤

يعنى أن الجعل ليس تأليفياً متى يقال باستحالته، بل هو بسيط. فحينئذ يصح تعلقه بالوجود كما يقول به القائل بأصالة الوجود فى مرحلة الجعل، كما يصح تعلقه بالمهية كما يقول به القائل بأصالتها. بل يصح تعلقه بالاتصاف ايضاً، لكن لا بأن يكون الأثر المترتب على التأثير هوهذا المفهوم النسبي لكى يقال إنه أمر عدمى، بل بأن يكون الصادر والأثر المترتب أمراً واحداً يحلله العقل الى المهية هى الموصوف ووجود هوالصفة، فيصفهابه. (آملى ٢٣١)

فصفة المؤثرية ١٠٢/١٦

لو احتاج الممكن الى مؤثر، لكان المؤثر فيه متصفاً بالمؤثرية، وهى، أى المؤثرية ممكنة، لانها صفة للمؤثر محتاجة الى موصوفها. وكل صفة محتاجة الى الغير ممكن، فتحتاج فى تأثير المؤثر فيها الى مؤثرية أخرى، وهى أيضاً كذلك. وهكذا فيلزم التسلسل. (آملى ٢٣١)

فيتسلسل ١٠٢/١٧

ولهذا ذهب البعض الى انّ الموثّرية حال، وكذا المتأثريّة. (سبزوارى ٥٧)

ان صفة التأثير فى العقل فقط ١٠٢/١٧

يعنى المؤثرية اعتبارعقلى، وليست موجودة فى الخارج حتى يحتاج الى مؤثرية أخرى. (آملى ٢٣١)

ولایقدح ذلک ۱۸/۱۰۲

وذلک لان المؤثریة من المعقولات الثانیة الحکمیة التی ظرف عروضها فی العقل، ولکن ظرف الاتصاف بها فی الخارج. ولیس المعتبر فی اتصاف شیٔ بشیٔ فی الخارج ثبوت مبدء الصفة فی الخارج لان ثبوت شیٔ لشیٔ فی ظرف لایستدعی ثبوت الثابت فی ذاک الظرف، بل انما یستدعی ثبوت المثبَت له فیه. (آملی ۲۳۱)

فکذا فی ثانی الحال ۲۲/۱۰۲

والبقاء وجود بعد وجود، علی سبیل الاتصال، کما انّ الحدوث وجود بعد العدم. وکلاهما من العلة، لانّ المهیة خلوّ عن الکلّ. (سبزواری ۵۷)

لان مناط الحاجة ۲۳/۱۰۲

الإمکان فی کل ممکن علة تامّة للإحتیاج. فلو لم یحتج حال البقاء لزم الإنقلاب فی الماهیة، أو تخلف المعلول عن العلة التامّة.

إن قیل: اذا لم یکن اقتضاء من قبل الذات، فبم قالوا انه ذاتی؟ فجوابه أن المراد به الذاتی فی کتاب البرهان؛ وما قالوا انه لیس ذاتیاً، أرادوا به الذاتی فی کتاب ایساغوجی کما صرّح به فی حاشیة الأسفار. (هیدجی ۱۴۷)

علی ما هو مذهب من یری أن علة الحاجة الی المؤثر هی الامکان وحده. ومن یری أنها الحدوث وحدها أو الحدوث مع الامکان شطراً أو شرطاً، فیلزمه کون الممکن بعد آن الحدوث مستغنیاً عن العلة اذ لاحدوث بعده. (آملی ۲۳۲)

بل الوجود الامکانی ۱/۱۰۳

ان الفقر ذاتی للوجود الامکانی لاینفک عنه فی مقام تصوره، کما لاتنفک ذاتیات المهیة عنها حین تصورها. فما یکون الفقر والحاجة ذاتها کیف یمکن ان یقال بعدم احتیاجه الی العلّة فی بقائه. کیف، والا یلزم ان لاتکون الذات هذه الذات، بل انقلب الی ذات أخری بان صار الفقر بعد الحدوث غنی. (آملی ۲۳۲)

أو فی طرفه ۲/۱۰۳

وهو الآن المفروض الذی هو وعاء للآنیات ، کالوصولات الی حدود المسافات. (هیدجی ۱٤۷)

وهو متقوم بها ۳-۲/۱۰۳

أی، لیست العلة خارجة عنه ، بحیث لامرتبة له خالیة عنها ، ولاظهور له خالیاً عن ظهورها ، بل الظهور لها اولا ، وله ثانیاً ، کما قال ، علیه‌السلام: « مارایت شیئاً ، الّا ورایت‌الله قبله ». وقال: «داخل فی الاشیاء لابالممازجة ، خارج عن الاشیاء لابالمزایلة » . وأیضاً،« لیس فی‌الاشیاء بوالج ، ولاعنها بخارج ». وأیضاً، «مع کل شیء ، لابمقارنة، وغیر کل‌شیء لابمزایلة[1] » .وأیضاً: « داخل‌فی الاشیاء،لا کدخول‌شیءفی‌شیء ؛خارج‌عن‌الاشیاء، لا کخروج شیء عن شیء ». وأیضاً ، « توحیده تمییزه عن خلقه ، وحکم التمییز بینونة صفة لابینونة عزلة ». وبالجملة ، هذا متواتر بالمعنی . (سبزواری ۵۷)

الوجود الامکانی فی نفس‌الأمر فی کونه عین الربط بعلته أو نفس التعلق به ، لاشیء له الربط بالعلّة ، بحیث لو قطع النظرعن الربط لکان هو شیئاً والعلة شیئاً آخر، بل قطع النظرعن ربطه عبارة أخری عن‌قطع‌النظرعن‌نفسه، اذ نفسه لیس الاالربط . (آملی۲۳۲)

بوجه بعید ٤-۳/۱۰۳

وجه بعده ان ذاتیات المهیة مغایرة لها تغایر الجزء والکل. فهما شیئان مستقلان‌أخذ أحدهما جزءً فی الآخر. والوجود الامکانی لیس‌شیئاً فی مقابل‌الواجب ، ولایکون‌الواجب ذاتیاً له بهذا المعنی . بل‌تقوّم الممکن بالواجب من‌قبیل‌تقوّم الظل‌بالشیء والعکس‌بالعاکس، حیث ان الظل موجودیته بعین کونه ظهورالشیء ،لا انه ذات یُظهر الشیء بحیث لو أخذ منه حیث ظهوریته یبقی ذاته من غیرأن یکون ظهوراً ، بل هوعلی وجه یستحیل ان ینسلخ عنه حیث الظهوریة ،ویکون انسلاخ تلک الحیثیة عنه عین‌انسلاخ ذاته، اذ لیس له‌ذات غیرکونه ظهوراً. فلیس ظهور الشیء شیء والشیء الظاهر شیء آخر ، کما فی المهیّة

(۱) درچاپ ناصری « لابمزایله » وجود ندارد.

وذاتياتها . (آملی ۲۳۳)

وإما فی وجود جديد حادث ۹/۱۰۳

فيكون التأثير فی الأمر الجديد، لا فی الأمر الباقی، وهو خلاف المفروض. (آملی ۲۳۳)

وحاصل الجواب ان التأثير فی أمر جديد ۹/۱۰۳–۱۰

إن موجودية كل شیٔ إنما هی بفيضان نور الوجود والافاضة الاشراقية عليه فی حين فيضانه ، لا بافاضته قبله ولا بعده. واذا كان الشیٔ موجوداً فی ثلاث آنات متتالية مثلاً ، فوجوده فی الآن الاول بافاضة وجوده فی ذلک ، لا فی الآن الذی قبله أو بعده ، وفی الآن الثانی أيضاً بافاضة وجوده فی الآن الثانی، لا افاضته التی فی الآن المتقدم ولا فی الآن المتأخر لكن الآنات متتالية والافاضات متوالية والوجودات متّصلة .

فمن اتصال الوجودات يحصل لها وحدة شخصية اتصالية... فالوجودات بهذه الملاحظة وجود واحد ، كما أن الافاضات إفاضة واحدة ، والآنات زمان متّصل واحد تدريجی الحصول .

فالممكن فی الآن الثانی يحتاج الى افاضة الوجود اليه فی ذلک الآن ، ويستحيل بقاء موجوديته بالافاضة الأولی الواقعة فی الآن الأول ، كما أن السراج فی الآن الثانی من اضائته يضيئی بالقوة التی تصل اليه من مبدء القوة فی ذلک الآن ، ولا تكفی القوة الواصلة اليه فی الآن الأول لاضائته فی الآن الثانی . . .

فان شئت فعبّر عن افاضة الوجود عليه فی الثانی بالوجود الأول ، لانه باتصاله به يكون هو هو. ولكن ذاك التأثير ليس تحصيلاً للحاصل ، لان هذا الواحد متقطع بقطعتين ومتجزء بجزئين ، والتأثير الأول أثر فی الجزء الأول، والتأثير الثانی فی الجزء الثانی. وان شئت فعبّر عنه بالوجود الجديد. ولكن ذلک ليس تأثيراً فی الجديد علی وجه يلزم الخلف، لأنه تأثير فی الباقی من جهة اتصال الجديد بما قبله وكونه باتصاله به متحداً معه، وكلاهما شیٔ واحد. والخلف إنما يلزم لو كان الجديد منفصلاً عن الاول بأن يخلو الآن الثانی عن الوجود، ثم تكون الافاضة فی الآن الثالث مع تخلّل العدم فی الآن الثانی بين الوجود فی الآن الأول

وبينه فی‌الآن الثالث.

والحاصل ان ليس الوجود فی آن كافياً لموجودية الممكن فی آن بعده، بل هو... فی وجوده فی كل آن يحتاج الى العلّة، سواء كان وجوده مبسوقاً بعدم قبله — ويعبر عنه بالحدوث — أو بوجود قبله — ويعبرعنه بالبقاء. (آملی ٢٣٣—٢٣٥)

فانه تبع محض ١٠٣/١٣

التابع على قسمين: (١) تابع يعرضه التبعية للمتبوع، فلامحالة يكون له وجود ولمتبوعه وجود مباين له، وقد عرض له تبعية المتبوع بحيث لو أزيل عنه التبعية بقی ولا يكون تابعاً. وهذا تكون التبعية صفة عارضة عليه، كتبعية العبد لمولاه المجازی. و(٢) تابع تكون التبعية ذاتية له، ولايكون له وجود عرضه التبعية لكی يبقی هوغير تابع عند زوال التبعية، بل التبعية نفس ذاته ووجوده، بحيث تكون ازالة تبعيته مساوقة لازالة وجوده. وهذا تكون تبع محض. (آملی ٢٣٥)

المستندة الى الطبيعة ١٠٣/١٦

ووجودات القوی والطبايع، درجات القدرة الفعليّة، والجهات الفاعليّة لله تعالی. ولهذا قلنا: والموثر الحقيقی ليس الّا الله تعالیٰ. (سبزواری ٥٧)

فليجعل القديم بالزمان ١٠٣/١٨

حاصله أنه، لما كانت علّة الإفتقار هی الإمكان ولادخل فی ذلك للحدوث، فكلما تحقق الإمكان تحقق الافتقار. فيكون القديم الممكن مجعولاً مفتقراً الى العلة لكونه ممكناً.

وإنما قيّدالقديم بالزمان، لأن القديم بالذات لايكون ممكناً بالذات. (هيدجی ١٤٩)

القضية الفعلية ١٠٣/٢١

يقال لها المطلقة العامّة. (هيدجی ١٤٨)

ضرورة بشرط المحمول ١٠٣/٢٣

فإن كل ما يحمل على الشیٔ فهو ضروری له، مادام محمولاً عليه. ويسمی هذا الوجوب بالوجوب اللاحق، لأنه يلحقه بعد حصول الوجود والعدم، كما أن الوجوب

الحاصل له من علّته يسمى بالوجوب السابق ، المراد من قولهم : الشىء ما لم يجب لم يوجد. (هيدجى ١٤٩)

والحدوث عبارة عن ترتب هاتين الحالتين ٢٣/١٠٣، ١/١٠٤

الحدوث عبارة عن كون الوجود مسبوقاً بالعدم، فيكون وجود لاحق وعدم سابق حتى يتحقق صفة الوجود وكونه بعد العدم. ففى الحدوث لابد من مراعات الوجود اللاحق والعدم السابق مع أن الممكن فى حال وجوده اللاحق ضرورى الوجود وفى حال عدمه السابق ضرورى العدم. (آملى ٢٣٦)

لوازم الاول تعالى ٥/١٠٤

ثبوت اللوازم للحق جل وعلا . . . دليل على عدم اعتبار الحدوث فى التأثير. وذلك لأن تلك اللوازم لاتخلو إما تكون واجبة الوجود أو تكون ممكنة حادثة أو ممكنة قديمة بحسب الزمان.

لكن كونها واجبة الوجود محال لدلائل التوحيد. وكونها حادثة زماناً خلف، لكون المفروض انها لوازم للذات القديم جل وعلا ، فحدوثها مساوق للقول بعدم كونها لوازم. وينحصر بالثالث أعنى كونها قديمة بحسب الزمان معلولة للحق تعالى ، فتكون المعلولية غير مشروطة بالحدوث. فالدوام وعدم سبق العدم لايمنع الاستناد ، والا لزم ان لاتكون تلك اللوازم لوازم ، أو كانت واجبة الوجود. والاول خلف ، والثانى محال. (آملى ٢٣٦)

المتصدين لمعرفة الحقائق ٦/١٠٤

وهم اربع فرق ، لانهم اما ان يصلوا اليها بمجرد الفكر أو مجرد تصفية النفس ، بالتخلية والتحلية ، أو بالجمع بينهما. فالجامعون هم الاشراقيون. والمصفون هم الصوفية. والمقتصرون على الفعل اما يواظبون موافقة اوضاع ملة الاديان ، وهم المتكلمون ؛ او يبحثون على الاطلاق ، وهم المشائون. والفكر مشى العقل ، اذ الفكر حركة من المطالب الى المبادى ، ومن المبادى الى المطالب. (سبزوارى ٥٧)

وهم أربع ، لأن الطريق الى المعرفة من وجهين : أحدهما طريق أهل النظر والإستدلالات

وثانيها طريق أهل الرياضة والمجاهدات.

والسالكون للطريقة الأولى ، إن التزموا ملّة من ملل الأنبياء عليهم السلام فهم المتكلمون وإلا فهم الحكماء المشاؤن.

والسالكون للطريقة الثانية ، إن وافقوا فى رياضاتهم أحكام الشريعة ، فهم الصوفية المتشرعون ، وإلا فهم الحكماء الإشراقيون. (هيدجى ۱۴۹)

الصفات الاضافيّة ۱۰۴/۶

هذه هى المتفق عليها بين الحكماء ، انّها زائدة على الذات ، لكنّها لوازم قديمة ، لكونها مستدعية للطرفين ، اذ ليست كالحيوة والارادة والعلم بالذات ، ونحوها ، ممّا لايستدعيها. وكذا العلم بالغير، اذ يحصل بصورة الغير، لكن صورة قبل ذى الصورة، كما هو عند المشائين ، بخلاف الخالقية والرازقيّة والغافريّة وغيرها ، من الصفات الاضافية ، وان كان مبدئها ايضاً عين الذات المتعالية. (سبزوارى ۵۷ــ ۵۸)

مثل العالمية والخالقية والرازقية ونحوها من الصفات ، فانها زائدة على الذات عند الكل. (آملى ۲۳۶ــ۲۳۷)

الانوار القاهرة ۱۰۴/۷

ان الانوار القاهرة والعقول الكليّة عند الاشراقيين موجودة بوجوده تعالى، لا بايجاده. فتكون نسبتها اليه كنسبة لوازم المهية بالنسبة اليها فى كونها لوازم غير متأخرة عن وجود ملزومها. (آملى ۲۳۷)

الصور المرتسمة ۱۰۴/۷

الصور المرتسمة عند المشائين . . . موجودة فى الأزل ، اذ لولا وجودها لم يتحقق العلم بها فى الأزل، اذ العلم يستدعى المعلوم ، ووجودها ليس منفصلاً عن الحق، وإلا يلزم القول بالمثل الافلاطونية الباطل عند المشائين. فيكون متصلاً به. واتصال وجودها به تعالى ليس بأن تكون أجزاء له تعالى ، وإلا لزم التركيب. بل بان تكون زائدة على ذاته، فتكون لوازم ذاته غير منفكة عنه تعالى. (آملى ۲۳۷)

الاحوال ٨/١٠٤

كالعالميّة والقادرية ونحوهما. (سبزوارى ٥٨)

الاعيان الثابتة ٨/١٠٤

هى الطبائع الكلية الموجودة بوجوده تعالى التى تكون نسبتها اليه تعالى كنسبة لوازم المهية الى المهية والعقول الكلية الطولية اليه تعالى عندالاشراقيين. (آملى ٢٣٧)

هذه ليست بأفعال ١١/١٠٤

انما هذه اللوازم... ليست بأفعال لأنها عندالقائل بها ليست موجودة بايجاده تعالى، بل موجودة بوجوده تعالى، فليست فعلاً له تعالى؛ ولذا تعدّ من الصقع الربوبى على وجه لايوجب كثرة فى الذات. وقد صرح صدرالمتألهين فى غير موضع بانها خارجة عن العالم وداخلة فى الصقع الربوبى ومشمولة لأحكامه. (آملى ٢٣٧)

القاعدة العقلية ١٢/١٠٤

وهى قولهم: كل ممكن مفتقر الى العلة. (هيدجى ١٥٠)

وكذا لكل مهية لازم ١٢/١٠٤

هذا دليل آخر. وتقريبه ان لكل مهية لازم مستند اليها، والمراد بلازم المهية هو ما كان غير متأخر الوجود عنها زماناً، بأن لم تكن المهيّة فى زمان وهو فى زمان متأخر عن زمانها، بل ما كان فى زمان وجود المهيّة التى ملزومها فتكون دائمة الوجود بدوامها، فمع دوام وجودها بدوام ملزومها تكون مستندة الى المهية التى ملزومها.

فمن ذلك يستكشف ان دوام الوجود لايمنع عن الاستناد. (آملى ٢٣٨)

امتناع الشرط ١٤/١٠٤

يعنى ان العدم السابق لايجامع وجود الشىء بحسب الزمان لكونه فى زمان سابق على زمانه. والشرط لابد من ان يكون مجامعاً لوجود المشروط كما قالوا من الشرط مقارن للمشروط زماناً ومقدم عليه رتبة.

فلوكان العدم السابق شرطاً لوجود الشىء للزم ان يكون الشىء مشروطاً بمالايجامعه

زماناً. وهذا خلف. بخلاف الامكان ، اذ هو يجامع الوجود كما يجامع العدم. (آملی ۲۳۸)

فكيف يشترط ١٥/١٠٤

إن قلتَ: هذا ينافى بظاهره قولهم إن عدم الضد كالسواد عن المحلّ يصحّح وجود الضد الآخر، وأمثال ذلك، إلا أن يراد بالشرط غير ماهو المعروف.

فقلتُ : عدم السواد يعـاند وجود السواد ، لاوجود الضد الآخر ، بل يجامعه . (هیدجی ١٥٠)

وان كان سبق العدم شرطاً ١٥/١٠٤-١٦

لوجعل العدم السابق شرطاً لتأثير الفاعل فى الوجود اللاحق ، وبعبارة أخرى،جعل العدم السابق من شرائط فاعلية الفاعل، لامن شرائط قابلية المنفعل، فكذلك ايضاً ، يعنى انه اشتراط للشئ بما يعانده . وذلك لان تأثير الفاعل فى وجود القابل يجب ان يكون مقارناً مع وجوده، اذ الايجاد عين الوجود ومتغايران بالاعتبار. ولايعقل انيكون الايجاد والتأثير فى الآن السابق، وهو آن العدم المتقدم والوجود فى الآن اللاحق. فبحكم لزوم مقارنة التأثير مع الوجود اللاحق زماناً، يكون آن التأثير هو الآن اللاحق ، فلايجامع العدم الواقع فى الآن السابق زماناً. فيكون العدم السابق معانداً للتأثير زماناً غاية الأمر، لامن جهة امتناع اجتماعه معه اولاً، بل من جهة امتناع اجتماع العدم السابق مع مايعتبر اجتماعه مع التأثير، وهو الوجود اللاحق المعتبر اجتماعه مع التأثير زماناً مع امتناع اجتماعه مع العدم السابق بالزمان. (آملی ۲۳۹)

ان الحوادث فى حال البقاء ١٨/١٠٤

لما سبق من قوله: «لايفرق الحدوث والبقاء» . وأيضاً ، لو استغنى الممكن فى حال البقاء ، لزم أن لاينعدم شئ من الحوادث ، لأن تأثير المؤثر عندهم فى حال الحدوث، والبقاء مقابل للحدوث. والتزمه بعضهم، وقال فى انعدام العالم إنه تعالى يخلق الفناء . (هیدجی ١٥٠)

لايخفى ان افتقار الحوادث الى العلة فى حال البقاء متوقف على ان لايكون للحدوث دخل فى الافتقار بأن لايكون هو العلة له أو جزءاً أو شرطاً للعلة. وأما مع دخله فى العلية،

فالممکن فی حال البقاء لایفتقرالی العلة لعدم علة افتقاره. (آملی ٢٤٠)

للفقر والحاجة ٤/١٠٥

یعنی أن الحدوث کیفیّة وصفة للوجود اللاحق بالشیٔ لأجل فقره وحاجته الی المؤثر. فتأخرالحدوث عن الوجود المتأخرعن الحاجة. (هیدجی١٥٠)

المتأخر عن الایجاد ٦/١٠٥

لصحّة أن یقال: إن وجد فحدث. (هیدجی ١٥١)

کیف یتصور ذلک ١٠/١٠٥

أی کون الحدوث علة. (هیدجی ١٥١)

ویکون وجود الممکن ١٠/١٠٥

عطف علی قوله: «یتصور»، لأنه جملة حالیة. (هیدجی ١٥١)

مشروطا بسبق العدم ١٠/١٠٥

اللازم، هذه المشروطیة، لمنوطیة وجوده بالحدوث الزمانی. (سبزواری ٥٨)

والعدم السابق ١٠/١٠٥ـ١١

یعنی أنه کیف یکون سبق العدم شرطاً لوجود الممکن، والحال أن العدم السابق المطلق لا اختصاص له به؛ أی لیس عدماً له. والعدم البدلی حاله ظاهر لکونه نقیضاً له. والعدم المضاف، أی الحصّة. یستلزم الدور. (هیدجی ١٥١)

لیس خصّ ١١/١٠٥

أی، لاتعلق له به. فلیس عدماً ونقیضاً له. (سبزواری ٥٨)

فاما یکون العدم السابق مطلقا ١٣/١٠٥

أی، مطلق العدم‌عدم، أی شیٔ کان، فهو لیس کذلک. بل لو کان العدم شرطاً، فعدم نفس ذلک الکائن. وهو ایضاً باطل، لتوقف الکائن علی عدمه السابق الواقعی، لکونه مشروطا به، وتوقف ذلک العدم علیه، لکونه مضافاً الیه، علی ان العدم السابق لیس عدما له، اذ لیس‌وجوده مترقباً فی‌غیروقته، حتی‌یکون رفعه هناک عدماً له، اذ لکل

موجود رتبة خاصة ، ولكل حادث متى خاص . نعم ،الوهم يطمع وجوده فى كل الاوقات ويضع قبول المهية النوعية للوجود ، وشانيتها له موضع قبول الهويّة. وهذا طمع كاذب. وايضاً عدم الشئ لابدان يكون نقيضه ورفعه. فاتحاد الزمان شرط ، اذ عدم القيام فى الليل لايطرد القيام فى النهـار . وسيجئ هذا ، عند قولنا فكانـّه قيل: «...» .والعدم البدلى المفروض فى مقامه مرتفع بوجود ، هونعم البدل. وبالجملة ، فكانـّه قيل بالحقيقة،عنداهل الحقيقة، : لاعدم حتى يكون سبقه بالزمان شرطاً لوجود الحادث،ا ّلا الليسية الذاتية لشيئية المهية، بمعنى ان الوجود، ليس عيناً لها ولاجزء ، وان كان منسحبا عليها دائماً . فيرجع الامر فى المناط الى الامكان . كيف ؟ والوجودات بما هى وجود ، انوارالله التى لايمكن عليهـا الافول ، وعلومه التى لها ابداً لديه المثول ، ومن ملكه شئ لايزول. (سبزوارى ٥٨)

أن يكون المراد منه أى العدم الذى يدعى دخله فى افتقار الوجود اللاحق الى العلة مطلق العدم ، عدم أى شئ كان ، وهذا باطل بالضرورة ضرورة استحالة كون مطلق العدم، أى عدم كان ، ولو كان عدم السماء شرطاً لوجود الارض مثلاً . (آملى ٢٤٠)

إما أن يكون العدم المضاف الى الحادث الخاص ١٤/١٠٥

أن يكون العدم الخاصّ اعنى العدم المتخصّص باضافته الى هذا الحادث هوالشرط. وهذا ايضاً باطل لوجهين.

(١) الاول ان العدم المتقدم عليه بالزمان ليس عدماً له لأمرين: احدهما أن وجود ذاك شئ لايكون مترقباً فى وقت العدم السابق حتى يكون رفعه فى ذلك الوقت عدماً له. اذ لكل موجود وقت محدود. . . ولكل حادث« متى » خاصّ به لايتعدى عنه.

وثانيها ان عدم الشئ لابد ان يكون رفعه ونقيضه،وهو عدمه البدلى. والعدم السابق لايكون كذلك ، اذ هوليس رفعاً للوجود اللاحق.ألا ترى ان عدم القيام فى الليل لايطرد القيام فى النهار،وكيف ، واتحاد الزمان معتبر فى التناقض.

(٢) والوجه الثانى دخل العدم الخاص السابق فى الوجود اللاحق مستلزم للدور اذ هو متوقف على تحقق الوجود اللاحق حتى يصير العدم السابق باضافته اليه خاصّاً. فما لم يتحقق

الوجود اللاحق لايتحقق طرف اضافة العدم السابق. فلايتخصص العدم السابق بكونه عدم هذا الكائن. اذ ليس كائن فى وقت العدم السابق. فلابد فى تخصّصه بمجيئى زمان الوجود اللاحق وتحقق الوجود اللاحق فى زمانه اللاحق واضافة العدم السابق اليه حتى يصير خاصّاً

فخصوصية العدم السابق من ناحية الوجود اللاحق ، والمفروض توقف تحقق الوجود اللاحق على العدم الخاص السابق. وهذا هو الدور. (آملى ٢٤٠-٢٤١)

وإما ان يكون العدم البدلى ١٠٥/١٥

أن يكون الدخيل فى الوجود اللاحق هو العدم البدلى الذى هو نقيض الوجود اللاحق وهو العدم المفروض فى حال الوجود الذى لولاه لكان الشئ معدوماً بذاك العدم.

وهذا أيضاً فاسد، وذلك للزوم دخل نقيض الشئ فى الشئ، وهو محال، اذ بتحقق ذاك الوجود يرتفع ذلك العدم، وكيف يكون دخيلاً فى شئ يكون ذاك الشئ رافعاً له؟ (آملى ٢٤١)

وأما بهذا النظر ١٠٥/٢٠

يريد أن يبين ان الممكن بالنظر الى مظهريّته للتجلى الالهى أزلى ابدى لاعدم له أصلاً، لانه فى موطن وجوده موجود لا عدم له. وفى غير موطن وجوده، وان كان معدوماً لكنه لايكون عدماً له لان عدمه هو العدم البدلى. (آملى ٢٤٢)

ونقيض الواحد واحد ١٠٥/٢٣

وليس الأعدام المتعددة نقيضاً لوجود واحد لانّ نقيض الواحد واحد. والا يلزم ارتفاع النقيضين كماهو واضح. (آملى ٢٤٢)

ان الشئ مالم يجب لم يوجد ١٠٦/٢

هذا مذهب المحقّقين من الحكماء والمتكلمين. وأما الأشاعرة فيجوزون الترجيح بلامرجّح. وبعض شيوخ المعتزلة يجوز الأولوية الغيرية. (هيدجى ١٥١)

لايوجد الشئ باولوية ١٠٦/٢-٣

يعنى لايكفى فى وجود الشئ الأولوية. أما الذاتية منها، فلاتصوّر له أصلاً. حسبما

بيّنه المصنّف . وأما الغيرية، فمتصورة، اذ لو فرضناها كافية ، فلامحذور فى أن يقع بها أحد طرفى الممكن . إلا أنها لم تكن أولوية ، بل ايجاباً ، على ما قرّره المصنّف . ومن ثمّ خصّ التعميم بكونها كافية أو لا بالأولوية الذاتية ، اذ لامعنى لأن يقال: لايكفى فى وجود الممكن الأولوية الناشئة عن العلة الخارجية ، سواء كانت كافية ام لم يكن . ولو فرضناها غير كافية فى وقوع أحد الطرفين وتعينه ، فتكون هذه الأولوية كلا أولوية فى الاحتياج الى المرجّح . فتسوية النسبة معها الى الوجود والعدم باقية على حالها. (هيدجى ١٥٢)

الاولوية ٣/١٠٦

أنواع الاولوية . . . أربعة . . . تنقسم الى الذاتية والغيرية ، وكل منها الى الكافية وغيرالكافية. (آملى ٢٤٢)

خلافاً لبعض المتكلمين القائلين بالاولويّة الغيريّة ٤/١٠٦ــ٥

ومنهم من يقول بالاولوية الذاتية الغير الكافية . وأما الكافية ، فلاقائل بها منهم . كيف ؟ وهى توجب انسداد باب اثبات الصانع تعالىٰ ، وهم ملّيون اهل الرشاد، مبرئون عن الالحاد. (سبزوارى ٥٨ــ٥٩)

وهو المحقق الشريف ، حيث قال : « وقد يمنع الاحتياج الى المرجح الموجب. لم لايكتفى فى وقوع الطرف الراجح رجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجية ؟ وليس هذا بممتنع بديهة. إنما الممتنع بديهة وقوع أحد المتساويين أو المرجوح» .

وأنت بما حققه المصنف تعلم سقوط هذا المنع . (هيدجى ١٥٢)

ذاتها وذاتياتها ١٠/١٠٦

مبتدأ ، خبره قوله: « لكنه بحسب الذهن» . (هيدجى ١٥٢)

تقدماً بالمعنى ١١/١٠٦

المراد من التقدم بالمعنى هواعتبار العقل الترتيب حيث يقال : الشئ قرر، فأمكن ، فاحتاج ، فأوجب ، فوجب ، فاوجد ، فوجد ، فحدث . (آملى ٢٤٣)

فلاماهية قبل الوجود ١٠٦/١٢–١٣

على طبق ما قاله الفاضل المحقّق ذوالعينين فى حاشية الشوارق بهذه العبارة: «إن القول فى الأولوية الذاتية. بأى معنيً كان، إنما يتصوّر ويكون محلاً للنزاع، إن كان الوجودأمراً انتزاعياً غيرموجود فى الخارج. وأما اذاكان الوجودأصلاً والماهية انتزاعية، ... فلايتصور أولوية، يُحتاج فى دفعها الى التكلفات والتجشمات، اذ ليست الماهية، مع قطع النظر عن الوجود شيئاً من الأشياء، حتى تكون كافية فى الأولوية أم لم تكن، كما لايخفى». (هيدجى ١٥٢–١٥٣)

فالوقوع بهذه الاولوية وعدم الوقوع بها ١٠٦/١٦

الممكن الأولى له الوجود. مثلا، يمكن عدمه كما يمكن وجوده، فليس أحدهما راجحاً على الآخر. فلو فرض وقوع الوجود بمجرد تلك الأولوية يلزم ترجح أحد المتساويين بلامرجح. ولو فرض وقوعه بمرجح آخر غير هذه الأولوية ننقل الكلام اليه حتى ينتهى الى الوجوب. (آملى ٢٤٣–٢٤٤)

كلاهما متساويان فلايتعين بعد احدهما ١٠٦/١٦–١٧

التساوى، باعتبار ان الاولوية تقوم مقام العلة، فكما ان الوجوب الذى هو لذات العلة، لايصادم التساوى فى ناحية المعلول، كذلك الاولوية؛ ولانه، ان كانت الاولوية متعيّنة التعلق بوقوع الوجود مثلاً، ولم يجز نقلها بوقوع العدم، كانت وجوبا، لان التعين والتخصّص، هوالوجوب. هذا خلف. والّا، فهى مستوية النسبة الى الطرفين، فيحتاج الوجود الى شئ اخر، يرجحه، وهوأيضاً مرجح اولوى، وهكذا ننقل الكلام، ويتسلسل. ومع ذلك، لايحصل تعين لاحدالطرفين، ولايكون مرجحاً مافرض مرجحاً.

وبالجملة، بين الاولوية الوقوع والتادى الى الوقوع، تهافت، اذ فى حال الوقوع، لن يطرد العدم مثلاً، فكان على سبيل الوجوب، والّا، جاز التبادل وحصل التصادم. فان تادت الاولوية الى الوقوع، لزم الخلف. والّا، فالاولوية كلا اولوية. وأيضاً، كما ان وقوع الوجود، على سبيل الاولوية، وكذلك وقوع نفس الاولوية، على سبيل الاولوية،

فوقوعها ولا وقوعها متساویان . فیحتاج وقوعها الی مرجح . والفرض ان المرجح اولوی لاوجوبی، فیحتاج ایضاً الی مرجح . وهکذا فی الاولویات الاخر، الی غیر النهایة . ومع ذلک، جمیعها کالاولویة الاولی، کما یقال : ان الممکنات الغیر المتناهیة فی حکم الممکن الواحد، فی جواز طریان العدم .

والحاصل ان کل موجود ممکن، ینبغی ان یقع اولویته اوّلا، ثم یقع وجوده الاولوی. والحال انها أیضاً یجوز ان تقع وان لاتقع تبادلا، اذ کل وقوع، عندهم، بلاوجوب. ومن هنا یختلج بخاطری برهان علی نفی الاولویة، وهو انه، لو وجد الممکن بالاولویة، لوجد الصادر الاول بها، لانه ایضاً ممکن. ولو وجد بها، لم یکن صادرا اولاً، اذ لابد ان یقع اولویته اولاً، حتی یقع وجودها ثانیاً. وهذه الاولویة لیست عین وجوده، لانها سبب وجوده. وایضاً، هی جایزة العدم، والوجود یابی عن العدم. ولیست صفة الواجب ایضاً، لان واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات. وهذا بخلاف ما هو المذهب المنصور. فان الایجاب صفته تعالی، والوجوب السابق للصادر الاول، هو الخصوصیة التی هی عین ذات الواجب، وهی التی لا تمکن من عدمه، وتابی الّا ان یترتب علیها وجوده، اذ لکل علة خصوصیة مع معلولها الخاص. «فاستقم کما امرت» . (سبزواری ۵۹ــ۶۰)

لما قلنا من أن وجود هذه الأولویة کعدمها فی بقاء الحاجة معها الی مرجّح لأحد الطرفین .

أو المراد بالتساوی هو التساوی فی أصل جواز الوجود والعدم، لا التساوی فی النسبة الیهما. (هیدجی ۱۵۳)

وجوب لاحق ۱۰۶/۲۰

ان کل مایحمل علی الشیء فهو ضروری له مادام محمولاً علیه . ولذلک یسمی بالضرورة بشرط المحمول وبالوجوب اللاحق. وهو مغایر للوجوب السابق من وجهین : (۱) أحدهما ان موضوعه هو المهیّة المأخوذة مع الوجود أو العدم، وموضوع الوجوب السابق هو المهیة غیر المأخوذة مع أحدهما، وإن أُخذ مع غیرهما، وهو اعتبار وجود العلة او

عدمها معها، كما أن موضوع الامكان هو المهيّة من حيث هى هى غير مأخوذة معها شئ أصلاً . . .(٢) وثانيهما ان رتبة الوجوب السابق قبل رتبة وجود المهيّة ، كما يقال: فوجب فأوجد فوجد ، ورتبة الوجوب اللاحق هى بعد وجودها . (آملی ٢٤٤)

قضية فعلية ١/١٠٧

هى المطلقة العامّة ، أعنى ماحكم فيها بثبوت المحمول للموضوع فى أحد الأزمنة . فهى التى يحكم فيها بثبوت المحمول للموضوع لكى يلحقه الوجوب بشرط المحمول ، ولكن ينبغى تقييدها بالممكنات بمعنى القضية الفعلية التى تنعقد فى الممكنات اذا حكم بجواز مقارنته مع العدم لئلا يرد بأن قولنا: «واجب الوجود موجود» قضية فعليّة ، ففيه وجوب لاحق ، لكنه لايقارنه جوازالعدم. (آملی ٢٤٤-٢٤٥)

فى اعتبار العقل ٣/١٠٧

الّا انّه من الاعتبارات النفس الامريّة. (سبزواری ٦٠)

يعنى اذا لاحظ العقل هذه المعانى ، أى العلّة والوجوب والوجود، وأراد أن يفهم أيها سابق ، وعلى أى وجه يكون الترتيب بينها، حكم فى هذه الحالة بتقدم العلة على الوجوب وتقدم الوجوب على الوجود. (آملی ٢٤٥)

واعتبار الترتيب ٤/١٠٧

فما لم يعتبر نفس شيئية المهيّة ، ولم يتقرر ، ولم يلاحظ خلوها بحسب ذاتها عن الوجود والعدم ، لم يات الامكان . واذا اعتبر الامكان ، وان المتساويين ، ما لم يترجح احدهما بمنفصل ، لم يقع ، ولوحظ تشبثها بأحدهما ، حكم بالحاجة الى العلّة. وبعد الحاجة اليها ، وملاحظة كيفية التأثير ، وانه بنحو السد المسطور ، حكم بالايجاب ، ثم بالوجوب ، كترتب الانكسار على الكسر؛ ثم بالايجاد والوجود . والايجاد الحقيقى يتقدم على الوجود ، مع انه الوجود الحقيقى ، لانه الوجود المنبسط السابق على المحدودات ، ولان الوجود ، مضافاً الى الحق تعالى ، ايجاد حقيقى متقدم على الوجود المضاف الى المهيّة . (سبزواری ٦٠)

فقولهم ٤/١٠٧

وله معنى آخر، وهوما اشرنا اليه انّ الوجوب السّابق بوجهٍ هوالخصوصيّة المعتبرة فى العلّة ، والسّبق حينئذ اظهر. (سبزوارى ٦٠)

كانت نسبته الى الوجوب كذا ٧/١٠٧ـ ٨

أى كنسبة النقص الى التمام. (هيدجى ١٥٣)

والأولى أن يكون المراد ٨/١٠٧

ويناسبه قولهم: الوجوب هو تأكّد الوجود وقوته ، والإمكان ضعفه.

قال فى حاشية الأسفار: « إن كان الامكان بمعنى الفقر، فكون النسبة هذه واضح، اذ فقر الوجودات نورى ، لكونه عبارة عن كونها تعليقات الحقائق استناديات الذوات . والتعلق والاستناد عين ذواتها الوجودية النورية.

وإن كان المراد به سلب الضرورتين أو تساوى الطرفين ، وهما من صفات الماهيات مع عدم السنخية ، إنما هو بالنسبة الى العدم الصرف واللاشئ المحض ». (هيدجى ١٥٣)

الامكان بمعنى الفقر ٨/١٠٧

ان امكان المهيّة هو سلب ضرورة الوجود والعدم عنها ولا اقتضائها فى مرتبة ذاتها لأحدهما.

وامكان الوجود ليس بهذا المعنى . لان سلب الوجود عن الوجود ممتنع ، كما أن اثبات العدم له كذلك. فنسبة الوجود الى الوجود بالضرورة والى العدم بالامتناع . بل معنى امكان الوجود هوضعفه الذى ينشاء من فقره الذى عين ذاته ، لا أمرعارض عليه. ففى امكان الوجود ، كون نسبته الى الوجوب نسبة النقص الى التمام ظاهر جداً وفى امكان المهيّة الذى هوصفة لها ، مع عدم سنخيته للوجوب بمعنى تأكد الوجود، فى كون نسبته الى الوجوب كنسبة النقص الى التمام خفاء. ولابد من ان يكون بمقايسة الامكان الى العدم الصرف واللاشئ المحض، اذ هو ، مقيساً الى العدم الصرف ، له مرتبة من الوجود وحظّ منه، ويعبر عن حظه من الوجود بقوة الوجود فى مقابل العدم المحض. (آملى ٢٤٥)

مع كونها فى نفسها مسألة ١٠٧/١٠–١١

يعنى بناء على التأويل الأول فيها. إن الغرض من ايرادها عقيب مسألة وجوب الممكن كما فى كتاب التجريد، مع أنها مسألة على حدة، أن لا يتوهم أن عند عروض الوجوب الغيرى يرتفع الامكان الذاتى. (هيدجى ١٥٣–١٥٤)

يدفع توهم المنافات ١٠٧/١١

وأيضاً، بايرادها ههنا، وحمل الامكان على الفقر والربط والتعلق، يحق الوجوب الغيرى، ويبطل الاولوية. والله يحق الحق بكلماته ويبطل الباطل. (سبزوارى ٦٠)

كالمادة ١٠٧/١٢

أى شبيه بالمادة. فالكاف للتشبيه، لا للتمثيل لأن الممكن فى حدّ الإمكان موجود بالقوة. فاذا وجب بالغير صار موجوداً بالفعل. فإمكان الوجود نقص فى الوجود، ووجوب الوجود تمام وكمال فيه. فيكون التمام من مقوّمات الناقص، لا من منافياته. فكيف لا يجتمعان. (هيدجى ١٥٤)

أى كما أن المادة تكون قوة الوجود، فهى بالنسبة الى العدم المحض مرتبة من الوجود كذلك الامكان بالنسبة الى الوجوب قوة الوجود، وبالقياس الى العدم البحت، مرتبة ضعيفة من الوجود. فتكون نسبته الى الوجوب نسبة النقص الى التمام والضعف الى الكمال. (آملى ٢٤٥)

الامكان الاستعدادى ١٠٨/١

فى المنى، مثلاً، خصوصية يصح المنى بتلك الخصوصية ان يصير انساناً ليست فى غيره من الحجر والشجر ونحوهما. فتلك الخصوصية لها نسبة الى المنى ونسبة الى الانسان... فهى من حيث نسبتها الى المنى يقال لها الاستعداد. فاستعداد المنى للانسانية هى تلك الخصوصيّة الموجودة فيه الّتى ليست فى الشجر والحجر ونحوهما. ومن حيث نسبتها الى الانسان، يقال لها الامكان الاستعدادى. فيقال: الانسان يمكن ان يوجد فى النطفة...

فالامكان الاستعدادى للإنسان ليس فى الانسان، بل هو قائم بالمنى. فالمنى حامل

للامكان الاستعدادی للانسان.والحاصل ان الامكان‌الاستعدادی اسم لتلك الخصوصية الموجودة فی‌المنی، لكن مع أخذ اضافتها الی الانسان بحيث يكون الاضافة اليه مأخوذة فی قوامه. (آملی ۲٤۷)

قد يوصف الامكان ۲/۱۰۸

يعنی قد يطلق لفظ «الامكان» بالاشتراك علی معنی آخر غيرالمذكور، وهو تهيؤ الشیء لصيرورته شيئاً آخر، كتهيؤ النطفة لصيرورتها انساناً وتهيؤ الطفل لصيرورته كاتباً. (هيدجی ۱٥٤)

سوی استعداد ۲/۱۰۸

أی بالاعتبار. (هيدجی ۱٥٤)

الامكان الوقوعی ۷/۱۰۸

وجه تسميته بالامكان الوقوعی. . . أنه يرجح به وقوع الممكن علی عدمه، فيكون الممكن به أقرب الی الوقوع. (آملی ۲٤۷)

لان ذلك فی الماديات ۸/۱۰۸-۹

أی‌الامكان الوقوعی بمعنی الامكان الاستعدادی. (آملی ۲٤۸)

وهذا اعم مورداً ۹/۱۰۸

لتحققه فی‌المجردات، اذ لم يلزم من فرض وقوعها، محال. لكنّه اخص مورداً من الامكان الذاتی، لان عدم العقل الاول، له الامكان الذاتی، لكن ليس له الامكان‌الوقوعی، اذ يلزم من فرض وقوعه، محال، هوعدم‌الواجب بالذات، تعالی عن‌ذلك علوّاً كبيراً. (سبزواری ٦۰)

أی الامكان الوقوعی بمعنی مايلزم من فرض وقوعه محال أعم مورداً من الماديات لتحققه فی‌المجردات ايضاً. (آملی ۲٤۸)

مذكورة فی الافق المبين ۱۱/۱۰۸

حيث قال: «قد يطلق‌الامكان ويراد به الامكان الاستعدادی الذی هو تهيّؤالمادة

واستعدادها لما يحصل لها من الصور والأعراض. وهو كيفية استعدادية من عوارض المادة، تقبل التفاوت شدةً وضعفاً بحسب القرب من الحصول والبعد عنه لأجل تحقق الأكثر والأقل مما لابدّ منه. وهوليس من المعانى العقلية الإنتزاعية التى لاحصول لها خارج العقل، كالسوابق من معانى الامكان. بل إنه مما يحدث بحدوث بعض الأسباب والشرائط وينقطع استمراره بحدوث الشئ كزوال النقص بعد حصول الإتمام ، ورفع الإبهام عند تعين الأمر. (هيدجى ١٥٤—١٥٥)

لانه من الأمور المتحققة فى الأعيان ١٢/١٠٨—١٣

انكَ قد عرفت ... ان فى المنى ، مثلاً . خصوصية يكون هو بها يصلح لأن يصير انساناً. فتلك الخصوصية من حيث اضافتها الى الانسان امكان استعدادى. ففيها جهتان: جهة أنها موجودة بالفعل وصفة خارجية للمنى ، وجهة انها قوة الانسانية وانسان بالقوة .

وأما الامكان الذاتى فهو كالهيولى قوة محضة ، وليس فيه جهة فعلية غير كونه قوة . ... فالامكان الذاتى اعتبارى محض ، ليس بموجود فى الخارج، لانه ليس فيه شائبة الفعلية، بخلاف الامكان الاستعدادى ، فإنه من حيث انه استعداد صفة خارجية موجودة فى المحلّ الموجود فى الخارج. (آملى ٢٤٨)

كالصور والأعراض ١٤/١٠٨

فى عطف الأعراض على الصور إشارة الى ان الامكان الاستعدادى غير مختص بالجواهر بل يعمها والأعراض. ولذا يمثلونه بتهيؤ المنى للانسانية تارة وتهيؤ الجنين للكتابة أخرى. (آملى ٢٤٨)

المادة بالمعنى الأعم ١٥/١٠٨

«المادة» تطلق تارة ويراد منها المادة بالمعنى الأخص ، وهى الهيولى التى محل للصورة الجسمية والنوعية. وأخرى منها المادة بالمعنى الأعم ، وهى (١) المعنى الاول (اى الهيولى) و(٢) الموضوع الذى هو محل للعرض، و(٣) البدن الذى هو محل ومتعلق للنفس. (آملى ٢٤٨—٢٤٩)

فالتهيؤ...امر بالقوة ١٠٨/١٥-١٦

فالمراد بالكيفيّة الكيفيّة الاستعدادية . وبالمعنى الاعم ، القدر المشترك بين المحل ، كالنطفة لصورة الحيوان. والموضوع، كالحصرم للحلاوة ، والمتعلق، كالجنين للنفس الناطقة، وبالفعل فعليّة القوة ، كفعليّة الهيولى ، حيث انها قوة صرفة ، وفعليتها عين القوة . وكون حيثية الامكان امراً بالقوة ، لكونه اضافة ، وهى الى المعدوم الخارجى الموجود فى الذهن. (سبزوارى ٦٠-٦١)

المراد به التنظير ١٠٨/٢٠

أى تنظير الكيفية التى فى النطفة فى كونها بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر الى النطفة نفسها ، فإن النطفة أيضاً بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر. (آملى ٢٤٩)

ففى الفعليّة والقوة تابع له ١٠٨/٢١

وهذا معنى قول بعض الحكماء انّ للاعراض مادّة وصورة تبعيّة، اى مادة الموضوع وصورته اللتان له بالذات لها بالتبع. فانها بذواتها بسايط خارجيّة. (سبزوارى ٦١)

فان موضوعه ليس بالفعل ١٠٩/١

فإن موضوع الامكان الذاتى هو المهية من حيث هى هى، وليس فيها شائبة من الفعلية حتى فى الوجود والعدم. (آملى ٢٤٩)

والا فالكلام فى الامكان الاستعدادى ١٠٩/٢

أقول: الظاهر أن مراد صدر المتألهين من المنى فى كلامه هو الصورة المنوية التى يكون المنى بها منياً، وهى عبارة عن ذاك التهيؤ وتلك الخصوصية التى يعبر عنها بالاستعداد تارة والامكان الاستعدادى أخرى. (آملى ٢٤٩)

ان الاستعدادى كانه الذاتى ١٠٩/٤-٥

ولايخفى أنه على هذا، يلزم ان يكون الامكان الاستعدادى أمر غير موجود فى الخارج لأنه حينئذ مركب من الامكان الذاتى الذى غير موجود فى الخارج وغيره من تحقق بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع. ومن المعلوم أن هذ المركب اعتبارى باعتبارية جزئه الذى

هوالامكان الذاتی، مع أن ارتفاع بعض الموانع ایضاً لیس أمراً وجودیاً كما هو واضح.

. . . بل الامكان الاستعدادی أمر موجود فی الخارج كما سبق تحقیقه، ولاجل ذلك قال المصنف «كأنه الذاتی». ولم یقل «هوالذاتی». مع زیادة اعتبار. (آملی ٢٤٩—٢٥٠)

مصححة جهات الشرور ١٠٩/٦

لبعدها عن مبدء الخیر وعالم النور، وهی معدن الظلمات، ومنها ینشعب جمیع الإستعدادات، والیها یرجع جمیع القوی المقابلة للفعلیات، كما یرجع الفعلیات والأنوار الی منبع الأنوار والإشراقات. (هیدجی ١٥٥)

بواسطة جهة الامكان الذاتی ١٠٩/٦

وكون الامكان هناك كنقطة ظلمة فی بیداء نوروهنا ظلمات، بعضها فوق بعض، متراكمة من خصوصیة النشات، وهناك عالم النور والوحدة الجمعیة، وهنا عالم الظلمة والكثرة، والفرق، بل فرق الفرق، فهناك لاتتمكّن من البروز لقاهریّة تلك الانوار، و«یدالله مع الجماعة». وهنا فاشیة لضعف النور بالتشتّت. والمراد بكون الامكان منشأ منشئیة وجود العقل مخلوط بظلمة الامكان، كما ان المراد بمنشئیة امكان الصادرالاول للاطلس ایضاً. هذا. وكذا المراد بمنشئیة وجوبه للنفوس النطقیة، منشئیة وجوده متعلقا بالحق. كما ان المراد بمنشئیة وجوب الصادر الأول للثانی ایضاً. هذا. فان العقول الكلیّة واجبة بوجوب الحق المتعال. (سبزواری ٦١)

إن فی العقل الذی هو الصادر الأول ست جهات، ولیس الصادر منها إلا واحداً. بعضها أشرف وبعضها أخس. ویكون الأشرف منها منشئاً لصدور الأشرف والأخس للأخس. وهی: (١) الوجود و (٢) الوجوب بالغیر و (٣) تعلقه لمبدئه — وهذه الثلاثة أشرف — و(٤) المهیة و (٥) الامكان الذاتی و(٦) تعلقه لنفسه — وهذه الثلاثة أخس.

فالامكان الذاتی منشاء صدورالامكان الاستعدادی الّذی هو هیولی عالم المواد. فیكون الجهة الأخس منشاء للأخس. فصار الامكان الذاتی للعقل منشئاً للامكان الاستعدادی فی عالم المواد. وبهذا المعنی صار الامكان الذاتی كالأصل للامكان الاستعدادی.

(آملی ٢٥٠–٢٥١)

ما علیه القوة والاستعداد ٧/١٠٩

أی مایضاف الیه القوة والاستعداد یکون معیناً فی الامکان الاستعدادی ، مثل استعداد النطفة للانسانیة دون شیء آخر ، بخلاف الامکان الذاتی ، فان مایضاف الیه هو الوجود والعدم ، لا أحدهما ، وإنما التعین یجیء من قبل العلة من غیر استدعاء المهیّة ایاه. (آملی ٢٥١)

لانه کلا الطرفین ٩/١٠٩

أی مایضاف الیه الإمکان الذاتی والمقوی علیه هوالطرفان کلاهما. (هیدجی ١٥٥)

التعین ناش من قبل الفاعل ٩/١٠٩–١٠

من غیراستدعاء الماهیة بامکانها إیاه. (هیدجی ١٥٥)

أی عن الممکن ١١/١٠٩–١٢

ففی العبارة حذف وایصال ، کما فی قوله تعالیٰ: «واختارموسیٰ قومه» ،ای من قومه. (سبزواری ٦١)

فی محلّ الممکن ١٤/١٠٩

فإن الإمکان الاستعدادی للصورة الإنسانیة قائم بالنطفة لا بالإنسانیة ، وامکان الکتابة قائم بالجنین لابالکتابة ، بخلاف الامکان الذاتی ، فانه انما یقوم بماهیة الممکن ، لا بمحلها. (هیدجی ١٥٥)

فی محل الممکن أی فی مادته بالمعنی الاعمّ ١٤/١٠٩–١٥

ففی اطلاق المحل تغلیب. (سبزواری ٦١)

محل الصور النوعیة ١٥/١٠٩

تخصیصها بالنوعیة لما قالوا إن محلّ المرکبات ومحلّ الصور الجسمیة ، وهو الهیولی الأولی ، بسیط ؛ ولعدم انفکاکها فی الوجود. (هیدجی ١٥٥)

المراد بالغير أعم ٤/١١٢

كما أن المراد بالعدم أعمّ من المقابل والمجامع. (هيدجى ١٥٦)

أى عدم الكون ٤/١١٢

المستفاد من كلمة «لم يكن»، لا انّ المرجع هو الوجود، لانّه قديم، لاقدم. (سبزوارى ٦١)

هذا تعريف لمطلق القدم الجامع للذاتى والزمانى والحقيقى والاضافى. (آملى ٢٥١-٢٥٢)

فيه اشارة ٥/١١٢

أى فى لفظ المسمّىٰ. (سبزوارى ٦١)

شرح الاسم ٥/١١٢

وهو... شرح مفهوم الإسم وإيضاح مسمّاه، مع قطع النظر عن انطباقه على حقيقة خارجية. يعنى أن التعريف إسمى، لاحقيقى. وكذا تعريف الحدوث بالمسبوقية. (هيدجى ١٥٦)

القدم الاضافى ٩/١١٢-١٠

يقال له القدم بالقياس أيضاً. وكذا الحدوث. (هيدجى ١٥٦)

قبليّة ليسيّة الذات ١١/١١٢-١٢

وانما كانت ليسيّة المهية قبل الايسيّة، لان الليسيّة مابالذات، والايسيّة مابالغير. وما بالذات متقدم بالذات على ما بالغير. فهذه المسبوقيّة والسابقيّة، معيار الحدوث الذاتى لجميع ماسوى الله تعالى. (سبزوارى ٦١).

بالعدم المجامع ١٣/١١٢

وهذا هو الحدوث الذى للعقل الاول ولكلّية العالم، عند الحكماء. قالوا لمن طلب مدّة للعدم، قبل وجود الحادث، على سبيل التبصرة والتنبيه، هل هذه المدّة محدودة مقدّرة بتقدير لابدّ منه، مثل يوم او شهر أو سنة اويكفى فيها أىّ مدة كانت؛ فانه يقول حينئذ: بل يكفى فى الحدوث سبق، أى مدّة يتقدم فيها العدم على الوجود. فيقال: هل يكفى سنة واحدة؟ فيقول: نعم. فيقال: ان كان بدل السنة شهراً، فهل يكفى؟ فهو لامحالة

یکتفی به. ثمّ ینتقل فی السؤال الی یوم وساعة ودقیقة ، وهکذا. فینبّه حینئذ علی ان الزمان لاتأثیر له فی الحدوث، لان المؤثر لایکون کثیره فی التأثیر مثل قلیله. فاذا ارتفع بعض الزمان المفروض، ولم یرتفع شیء من معنی الحدوث. فرفع جمیع الزمان لایرفع الحدوث. وانما یؤثر فی ضعف التصور. (سبزواری ٦١–٦٢)

قال الشیخ ١١٢/١٥

یرد علیه أن الممکن، لواستحق العدم لذاته، لکان ممتنع الوجود. بل کما ان وجوده یکون من الغیر، فکذلک عدمه یکون من عدم الغیر.

قال صدر المتألهین: «مراده أن الممکن یستحق من ذاته لااستحقاقیة الوجود والعدم. وهذه اللااستحقاقیة وصف عدمی من حیث ذاته». (هیدجی ١٥٦)

أی یستحق هذا الوصف ١١٢/١٧–١٨

فالحدوث الزمانی هو مسبوقیة وجود الحادث بالعدم الزمانی الغیر المجامع لوجوده فی الزمان. (آملی ٢٥٢)

کحدوث الطبع ١١٢/١٨

هذا مثال للحدوث الزمانی. فالعالم الطبیعی کله حادث بالحدوث الزمانی، بناءً علی الحرکة الجوهریة. (آملی ٢٥٢)

دهری ابدا ١١٢/٢٠

یعنی الحدوث الدهری الذی اظهره المحقق الداماد یکون مثل الحدوث الزمانی فی کونه مسبوقاً بالعدم الفکی الغیر المجامع مع وجود الحادث ، إلا أن الفرق بینهما أن العدم السابق فی الحدوث الزمانی زمانی واقع فی أفق الزمان ، والعدم السابق فی الحدوث الدهری دهری واقع فی افق الدهر. (آملی ٢٥٢)

بمالامزید علیه ١١٣/١

الا ان زیادة البسط ، مع اعضال کلامه، کما هوشأن بیاناته، قدّس سرّه ، لما کان موجبا لتحیّر الطالبین ، لم انقل عباراته ، وتصرفت تصرفات جیّدة، واوضحت ایضاحات

مونقة، تسهيلا للأخذ. وكل من جاء من بعده. ما نال مطلبه، وتصدى بعضهم للردّ. وانى بيّنت مراده فى تحريراتى. ومن جملتها فى تعليقاتى على الحاشية الجمالية على الحاشية الخفرية، لعلمی بانّه مطلب شامخ عن حكيم راسخ. (سبزواری ٦٢)

كذاك ١/١١٣

الظاهر أنه خبر لقوله «دهرى». وقوله «سبق العدم» خبر بعد خبر.

والمناسب أن يقول: «وذاك سبق العدم المقابل». فيكون خبر المبتدأ ما يليه من الجملة. (هيدجی ١٥٦)

ولنمهد لبيان ٥/١١٣

أقول: هذا يخالف ماوقع عليه اصطلاح القوم من أن «الزمان» يطلق على النسبة التى تكون لبعض المتغيرات الى بعض فى امتداد الوجود؛ و «الدهر» على النسبة التى تكون للمتغيرات الى الأمور الثابتة؛ و «السرمد» على النسبة التى تكون للأمور الثابتة بعضها الى بعض.

سيشير الى ما ذكرنا فى الحاشية عند ذكر تاويلات القوم للمثل الأفلاطونيّة. (هيدجی ١٥٧)

الأُولىٰ ٥/١١٣

حاصلها ان الموجود امّا سرمدى، وامّا دهرى، وامّا آنىّ. وامّا زمانى. والأخير اقسام، لانه. امّا زمانى بنفسه. كنفس الزمان، فان كل زمانى غير الزمان، زمانى به؛ وهو زمانى بنفسه، كما انّ كل شيء مضيء بالضوء. والضوء مضيء بذاته؛ واما زمانى، على وجه الانطباق على الزمان. كالحركة القطعيّة، فانها امر ممتد منطبق على ممتد، هو الزمان، فان نسبة الزمان الى الحركة، نسبة خشبة الذراع الى المذروعات؛ واما زمانى، لا على وجه الانطباق، كالحركة التوسطية، فانها بسيطة، كنقطة سيّالة، ولا يجوز انطباق البسيط على الممتد، وما لا مقدار له فى ذاته على المقدار، وانما هى زمانية، بمعنى انه لا يمكن ان يفرض آن فى ذلك الزمان، الا وهى حاصلة فيه، اذ المتحرك، فى كل آن، ليس فارغاً عن التوسط. ثمّ ان كلاً منها، اما منطبق، أو حاصل فى جميع الازمنة كما فى الحركة الفلكيّة؛ اوعلى قطعة

من الزمان، او فیها، کما فی الحرکة المستقیمة. (سبزواری ۶۲ــ۶۳)

وعاء أو مایجری مجراه ۱۱۳/۵ــ۶

کما یکون الکوز وعاء للماء، یکون الزمان أیضاً وعاء للزمانی.

وما یجری مجری الوعاء هو الدهر بالنسبة الی المفارقات النوریة، فان الدهر لیس شیئاً مغایراً للدهری حتی یکون الدهری واقعاً فیه کالزمان والزمانی. بل الدهری هو بنفسه الدهر، فیکون دهراً ودهریاً، فنسبة الدهر والدهری کنسبة الخارج والخارجی الذی لایکون أمراً مغایراً للخارج.

ولذلک لایکون الدهر وعاء حقیقة للدهری، بل یجری مجری الوعاء. ولایخفی ان نسبة السرمد الی السرمدی ایضاً کذلک. (آملی ۲۵۲ــ۲۵۳)

سواء کان بنفسه أو بأطرافه ۱۱۳/۶ــ۷

الزمانی إما واقع فی طرف الزمان، وهو الآن. وذلک کالآنیات، مثل الوصول الی نهایة المسافة ومحاذاة الشیء للشیء والخروج عن المسامتة ونحو ذلک. فالوصول الی نهایة المسافة مثلاً لایقع فی الزمان، وإلا کان حرکة لا وصولاً. فهو واقع فی طرف الزمان کما أنه بنفسه طرف للحرکة.

وإما واقع فی الزمان نفسه. وهذا علی قسمین: (۱) ان یکون واقعاً فی الزمان علی وجه الانطباق، فیکون أمراً ممتداً تدرجی الحصول ذا أجزاء کنفس الزمان. ویکون کل جزء منه واقعاً فی کل جزء من الزمان الذی ینطبق علیه، ولایکون بجمیع أجزائه واقعاً فی کل جزء من الزمان، بل جزء منه یقع فی جزء من الزمان وجزء آخر فی جزء آخر من الزمان وهکذا. وهذا کالحرکة القطعیة.

(۲) أن یکون واقعاً فی الزمان... یکون هو بجمیع أجزائه واقعاً فی جزء من الزمان وفی جزء آخر وآخر منه. وذلک کالحرکة التوسطیة اذ هی بمعنی کون المتحرک بین المبدء والمنتهی کون مخصوص طارٍ علی المتحرک حال کونه بین المبدء والمنتهی. وهو بتمامه یقع فی الجزء الاول والثانی والثالث الی آخر زمان کونه بین المبدء والمنتهی، وکالجسم الواقع فی الزمان، مثلاً، فإنه أمر قارّ یقع بجمیع أجزائه فی أجزاء زمانه الذی وعاء له بحیث هو

بكله واقع فى أول زمانه وبعد أوله وبعده وبعده الى آخرزمانه . فهذا زمانى لاعلى وجه الانطباق. (آملى ٢٥٣–٢٥٤)

للمفارقات النوريّة ٩/١١٣

كالعقول الكليّة النزوليّة والصعوديّة، وكل عقل بسيط بالفعل بماهو عقل، وكذا العالم المأخوذ جملة ، بل كل متغير، بماهو متعلق بمافوقه ، من المفارق ، انما هو فى الدهر ، ويكون ثابتاً. (سبزوارى ٦٣)

هوالدهر ١٠/١١٣

الدهروعاء الثابتات والمجردات . وهو على قسمين: الدهر الايمن والدهر الايسر. وكل واحد منهما أيضاً ينقسم الى الأعلى والأسفل.

(١) الدهرالأيمن الأعلى وعاء العقول الكلية منالطولية والطبقة المتكافئة العرضية.

(٢) والأيمن الأسفل وعاء النفوس الكلية الفلكية.

(٣) الأيسرالأعلى وعاء المثلالمعلقة النورية.

(٤) الأيسرالأسفل وعاء الطبايع الكلية من حيث انتسابها الى مباديها العالية التى بتلكث الجهة تكون ثابتات...

ولعل المحقق الداماد يشير الى الأيسرالأسفل حيث يقول: الدهر هو وعاء نسبة المتغير الى الثابت ، لانه اصطلح بان نسبة المتغير الى المتغيرزمان، ونسبة المتغير الى الثابت دهر، ونسبة الثابت الى الثابت سرمد. (آملى ٢٥٤)

وهوكنفسها بسيط ١٠/١١٣

بل قد عرفت أن الدهر هو الدهرى. والمفارقات النورية . كالنفوس الكليّة والمثل المعلقة والطبائع الكليّة ، من حيث انتسابها الى المبدء العالى الّذى فوقها . كل مرتبة من الدهر.

فالدهر ليس إلا نفس تلكثالموجودات البسيطة المجردة عن الكمية والسيلان والاتصال. (آملى ٢٥٤)

نسبة الروح ١١/١١٣

بل روح الروح ، لانّ الآن السّيال روح الزمان ، ونسبة السرمد نسبة روح روح الروح . (سبزواری ٦٣)

ذلك لأن ما فى الدهر من الموجودات مبادی وجود الزمان وما فيه من الزمانيات بأنواعها. والعلة مرتبة كمال المعلول ، كما أن المعلول مرتبة ضعف العلة.

فيكون نسبة الدهر الى الزمان كنسبة الروح الى الجسد فى كون الروح علة والجسد معلولاً . (آملی ٢٥٤)

هو السرمد ١١/١١٣

السرمد بمعنى مالا بداية ولانهاية لوجوده،أعنى مجموع معنى الأزل والأبد.وهوعبارة عن عالم الحق وأسمائه وصفاته. (آملی ٢٥٤–٢٥٥)

بعد مبدئها ١٢/١١٣

وهو المرتبة الأحديّة المعبر عنها بغيب الغيوب والغيب المكنون والغيب المصون . (آملی ٢٥٥)

وهو مبدء المبادی ١٣/١١٣

وهو غيب الغيوب ، والغيب المكنون ، والغيب المصون ، وهو حقيقة الوجود الّذى لااسم ولارسم .

واللاهوت هوالوجود الجامع لجميع الاسماء الحسنىٰ والصفات العليا الملزومة للأعيان الثابتات ، الكامنات تحت الاسماء والصفات .

والجبروت عالم العقول الكلية.

والملكوت قسمان: اعلى واسفل . فالملكوت الاعلى ، هوالنفوس الكليّة ، والملكوت الاسفل ، هوالمثل المعلقة.

والناسوت ، هوعالم الشهادة ، وعلوياته وسفلياته . (سبزواری ٦٣)

اللاهوت ١٣/١١٣

وهو المرتبة الواحدية المعبر عنها بالوجود الجامع لجميع الأسماء الحسنى والصفات العليا الملزومة للأعيان الثابتة لزوماً غيرمتأخر عن الوجود، بل على وجه لوفرض أن يكون له مهيّة لكانت الأعيان الثابتة بالقياس الى مهيته من قبيل لوازم المهيّة لالوازم الوجود. (آملی ٢٥٥)

الجبروت ١٣/١١٣

هوعالم العقول الكلية والدهر الايمن الأعلى. وسمى بالجبروت لجبره نواقص مادونه، لأن العقول مرتبة كمال مادونها، كما فى كل علة بالقياس الى معلولها. (آملی ٢٥٥)

الملكوت ١٣/١١٣

وهو ينقسم (١) الى الأعلى وهو عالم النفوس الكلية الّذى هوالدهرالايمن الأسفل فى أقسام الأربعة من الدهر، و(٢) الى الملكوت الأسفل، وهو عالم المثل المعلقة والدهر الايسر الأعلى. (آملی ٢٥٥)

العرضية ١٤/١١٣

المراد بالسلسلة العرضية هوالسلسلة التى لم تكن بينها ترتّب علّى ومعلولىّ. وهى تتحقق فى موضعين: أحدهما فى الطبقة المتكافئة العرضية من العقول التى فى طول العقول الطولية. ويعبر عن تلك الطبقة العرضية بأرباب الأنواع والمثل الأفلاطونية. . . وتلك الطبقة من عالم الجبروت اذ العقول مطلقاً، من الطبقة الطولية والعرضية، من عالم الجبروت.

وثانيها عالم الأجسام الطبيعية، اذ ليس بين الأجسام مطلقاً عليّة ومعلوليّة، لأن شرط تأثير الجسم فى شىء هو محاذاته مع مايتأثر منه، وهو لايجتمع مع فاعليته، اذ لابد من ان يكون المعلول حينئذ متحققاً أولاً حتى يحاذى علته فيتاثر عن علته فيحقق بتأثيره؛ وذلك محال.

والمراد بالطبقة العرضية هيهنا هو الأخير، اذ العرضية من العقول...من عالم الجبروت. (آملی ٢٥٥ ـ ٢٥٦)

فاعنى بهاهنا ١١٣/١٤

اشرنا بقيد «هنا» الى انّ العرضيّة يطلق على العقول العرضيّة التى قال بها الاشراقيون وهى الطبقة المتكافئة ، كما سيجئ . (سبزوارى ٦٣)

تابع للوجود ١١٣/١٥

وهذا كما يقال فى المنطقيات: ان السوالب تسمّى حمليّة ومتصلة ومنفصلة وضروريّة وغيرها ، بتبعيّة الموجبات . والّا ، ففيها سلب الحمل والاتصال والانفصال والضرورة ونحوها . (سبزوارى ٦٣)

فقد كل مرتبة من الوجود للأخرى ١١٣/١٦–١٧

أى لمرتبة أخرى . سواء كانت المرتبتان متقارنين بحسب الزمان أم كانت إحداهم سابقة والأخرى لاحقة. اذ على كل تقدير يكون كل وجود فاقداً لوجود آخر مما فى عرضه، مقارناً معه أو مترتباً عليه ترتيباً زمانياً. وحيث لاعلية ولامعلولية بينهما تكون كل مرتبة فاقدة لمرتبة أخرى. فيرتسم من كل وجود عدم مرتبة وجود آخر . (آملى ٢٥٦)

فقد كل وجود دان للوجود العالى ١١٣/١٧

الوجود الدانى فاقد لمرتبة وجود العالى لأن الدانى معلول للعالى ، والمعلول لايكون واجداً لمرتبة وجود العلة. كيف، وهو ظل العلة وعكسها ؟ والظل مرتبة ضعيفة من ذيه. . .

ومما ذكرنا ظهر ان العالى لايكون فى السلسلة الطولية فاقداً للدانى، لأن العلة لاتفقد وجود المعلول. كيف ، وهو مترشح منه ؟ وكيف لايكون واجداً لما هو معطيه ؟ وإلا، يلزم ان يكون معطى الشئ فاقده. (آملى ٢٥٦)

عالم الملك مسبوق الوجود بالعدم الدهرى ١١٣/٢٠

ان وجود عالم الملك ــ وهو عالم الناسوت والشهادة ــ متأخّر عن وجود عالم الملكوت بحكم المقدمة الثانية، وان عدم الدهرى يكون فى رتبة وجود الدهرى لتبعية العدم للوجود بحكم المقدمة الثالثة ، وان فقد وجود عالم الملك لوجود عالم الدهر هو راسم العدم الدهرى فى الذهن بحكم المقدمة الثالثة ايضاً.

فعالم الملک حادث دهری ، أی وجوده مسبوق بعدمه الواقعی الفکی الواقع فی عالم الدهر، بمعنی انه لیس بموجود بوجود الدهری . فهوحینئذ معدوم بذلک الوجود، بل هو موجود بوجود عالم الملک .

والحاصل ان وجود عالم الملک، وإن کان فی الدهر، بمعنی ان الدهری واجد لوجود عالم الملک، لکن عالم الملک معدوم بوجود عالم الدهر، بمعنی أنه فاقد لوجود عالم الدهر. فعدمه الدهری عدم واقعی غیرمجامع لوجوده الملکی ، بل سابق عنه ومتقدم علیه سبقاً وتقدماً دهریاً ، أی یکون السابق فی عالم الدهر والمسبوق فی عالم الملک . (آملی ۲۵۷)

لانه مسبوق الوجود بوجود الملکوت ۲۰/۱۱۳

أی ، الملکوت بالمعنی الاعم ، أی عالم المعنی ، ونشأة الباطن، کما قال تعالی[1] « وکذلک نری ابراهیم ملکوت السموات والارض » . وحاصل البیان ان عالم الملک ، وهوعالم الصور الطبیعیّة ، اذا أخذ جملة بأمکنتها وازمنتها ، فهو کشخص واحد ، « ماخلقکم ولابعثکم الّا کنفس واحدة» ، الّا انّه لایدع ولایبقی زمانا ، حتی یکون کالشخص الواحد، مسبوق الوجود بالعدم فی زمان قبله . بل ینبغی للعقل ان یتوجه الی الطول ، أی الی باطن العالم، وانّه مسبوق الوجود بشراشره بعدمه ، فی عالم الملکوت . وهوعالم واقعی ، بل هو ببعض مراتبه حاق الواقع ، ومتن الاعیان . فهومسبوق الوجود بالعدم الواقعی والمقابل والسابق الانفکاکی ، لکن فی السلسلة الطولیة ، لاکالعدم المجامع ، فانه لیس مقابل الوجود ، ولامنفکاً عنه .

وتلک العوالم الطولیة الفوقیّة ایضاً، کلّ مسبوق الوجود بالعدم . فی مرتبة الآخر. والکل مسبوق بالعدم فی السرمد ، ولکلّ منهـا سبق دهری واقعی علی الآخر. ولایصادم السبق العلی، ولکن لیس به ، کما قد یظن ، اذ یکفی العلی من حیث هوالانفکاک فی المرتبة العقلیة ، بحیث یقال : وجدت العلّة ، فوجد المعلول ، کما فی سبق حرکة الید علی حرکة المفتاح. وایضاً ، لو لم یکن بین العوالم المترتبة فی النزول والصعود ، علیّة ، کما یقول به الاشعری ، کان التقدم والتأخر الدهریین بینها بحالها لکونها وجودات واقعیّة متحققة فی متن الواقع ، علی انّ الکلام فی الحدوث ، وهو المسبوقیّة بالعدم. وسبق العدم علی الوجود

لیس بالعلّیة . انما هو فی الدهر هنا. ان قلت: قد فسّر الحدوث بالمسبوقیة بالغیر ، وهی المسبوقیّة بالعلة ، فیرجع الحدوث فی هذه العوالم المترتبة الی الحدوث الذاتی ؛ قلت مجرد المسبوقیة بالغیر لیس حدوثاً ذاتیاً ، بل هو تفسیر للقدر المشترك بین الحدوثات. بل المراد بالغیر، هو العدم، لانّ الحدوث هو الوجود بعد العدم ، کما ان البقاء هو الوجود بعد الوجود. ولو فسّر المطلرب بالمسبوقیّة بالعلة ، کان باعتبار ان العدم لازمها.

ثم العدم امّا مجامع ، أو مقابل . والمقابل ، امّا زمانی ، وامّا دهری . فیحصل الاقسام الثلثة متمایزة. (سبزواری ٦٣–٦٤)

کل حد من هذه السلسلة العرضیة ٢١/١١٣

المراد بکل حدّ من السلسلة العرضیة هو الموجودات الواقعیة فی أفق الزمان المعبر عنها بالزمانیات ، کزید وعمرو ، مثلاً . فوجود زید ، مثلاً ، عدم لعمرو ، بمعنی ان عمراً فاقد لوجود زید ، فهو معدوم بوجود زید فی حال کونه موجوداً بوجود نفسه. وکذلك وجود عمرو عدم لزید لأنه أیضاً معدوم بوجود عمرو حال کونه موجوداً بوجود نفسه . فوجود کل واحد عدم للآخر باعتبار الواقع وراسم عدم للآخر باعتبار الذهن.

وکذا کل قطعة من الزمان موجودة بوجود نفسها ومعدومة بوجود قطعة أخری. فوجود کل قطعة عدم لقطعة أخری باعتبار الواقع وراسم عدم لها باعتبار الذهن . (آملی ٢٥٧– ٢٥٨)

أو راسم عدم لآخر ٢٢/١١٣

أی لحدّ آخر. (هیدجی ١٥٧)

واخری منه ٢٢/١١٣

أی قطعة أخری من زمانها. (هیدجی ١٥٧)

لأخری منها ٢٣/١١٣

أی لمرتبة أخری سافلة ، لامطلقاً لکونها فی الطول. (هیدجی ١٥٧)

لان الوجودات واقعية ١/١١٤

فيكون العدم أيضاً واقعياً ، لأن العدم فى واقعيته أيضاً يتبع الوجود. . . لكن وجود زيد ، مثلاً ، واقعى. فعدم عمرو أيضاً بوجود زيد واقعى. (آملى ٢٥٨)

فى مرتبة كل ١/١١٤

بالتنوين عوضاً عن المضاف اليه ، أى كل وجود. كذا قوله: «بل كل» . (هيدجى ١٥٧)

أى فى مرتبة كل وجود عال فى السلسلة الطولية عدم وجود لما فى المرتبة السافلة. ففى مرتبة وجود الدهرى عدم مافى عالم الملك، يعنى مافى عالم الملك ليس موجوداً بوجود ما فى عالم الدهر. (آملى ٢٥٨)

وكل وعاء لوجود ٢/١١٤

أى كل وعاء ، مثل الدهر ، لوجود، كوجود الدهرى ، وعاء بعينه لعدم وعاء تاليه كالزمان... ووعاء أيضاً لعدم قرين الوعاء التالى، وهو الزمانى الذى قرين للزمان.

والحاصل أن الدهر ، مثلاً ، الذى وعاء لوجود الدهرى وعاء أيضاً لعدم الزمان وعدم الزمانى. وكذلك السرمد وعاء لعدم الدهر وعدم الدهرى. (آملى ٢٥٩)

وقرينه ٢/١١٤

أى قرين التالى ، يعنى كل وعاء لوجود وعاء لعدم الوعاء التالى ولعدم مايقارن الوعاء التالى ، وهو الوجود فيه. (هيدجى ١٥٧)

فى قوسى النزول والصعود ٣/١١٤

وبازائها قوس الليل وقوس النهار. وان شئت التطبيق على البروج الاثنى عشر، قسمت كلا من قوسى النزول والصعود على ستة، كاللاهوت، والوجود المنبسط، والعقول، والنفوس الكليّة، والمثل المعلّقة ، والطبايع. اذ كل ماهو فى النزول ، يوجد مثله بازائه فى الصعود. فيكون المجموع اثنى عشر. (سبزوارى ٦٤ــ٦٥)

أيام ربوبية ٤/١١٤

«الذى خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام». النساء ٥٧/٤

وحينئذ، فالانفصال الذى يطلبه بعض المتكلمين ، انه لابد فى طريقة الملة البيضاء ان يتحقق بين الحق تعالىٰ وبين العالم ، يمكن ان يلتزم بشرط ان ياتوا البيوت من ابوابها، حتى لايكونون مصاديق قول القائل:

اتيت بيوتا لم تنل من ظهورها وابوابها عن قرع مثلك سُدّت

بان يجعل بين مرتبة غيب الغيوب ، وبين عالم الشهادة ، وهو التفاوت الرتبى بين النور والظلّ، فى السلسلة الطوليّة ، «والله بكل شئ محيط »، « وهو معكم اينما كنتم» .

تجلّى لى المحبوب من كلّ وجهة فشاهدته فى كلّ معنى وصورة

وفى قولنا « ايام ربوبيّة » ايماء الى تاويل للآية الشريفة: « خلق السموات والأرض فى ستة ايام » . فانّ المراتب السّت التى فى الصعود، عين السّت التى فى النزول ، بحسب الحقيقة. وبوجه هى اللطائف السّت التى للانسان، من الطبع والنفس والقلب والروح والسّر والخفىّ واماّ اللطيفة السابعة التى تسمّىٰ بالاخفىٰ، فهى مقام الفناء. فهى مقام الفراغ عن الخلقة. وبعض العرفا اوّلها بجنس الملك، وجنس الجن، وجنس المعادن، وجنس النبات ، وجنس الحيوان ، وجنس الانسان. وبعضهم جعلها الحضرات الخمس، والسادس حضرت الكون الجامع ، وهوالانسان الكامل الذى هومجلى الجميع، ومظهر الاسم الاعظم. (سبزوارى ٦٥)

الحاصل ان العالم عنده ٥/١١٤

يعنى عالم الزمان والزمانى (عالم الناسوت ، عالم الملك ، عالم الشهادة) وجوده مسبوق بعدمه الواقعى الواقع فى عالم الدهر ،كما أن وجود عالم الدهرمسبوق بعدمه الواقعى الفكى الواقع فى عالم السرمد .

فعالم الشهادة عنده حادث بحدوث دهرى ، لازمانى. وعالم الدهر حادث بحدوث سرمدى ، لادهرى. (آملى ٢٦٠)

لاالزمانی الموهوم ١١٤/٥-٦

وربما يقال بالزمان المتوهم، وهو ما لا فرد يحاذيه، ولا منشأ لانتزاعه. وهو وهم محض، بخلاف الزمان الموهوم. فانه، وان لايحاذيه شیء، الّا ان له منشأ انتزاع. وهو، عندهم، بقاء الواجب بالذات. وهذا ايضاً خيال فج، ورای معوّج. وكيف يسوغ انتزاع الممتد السيّال من بقاء وجود على حالة واحدة؟ بل، ليس فيه شیء وشیء، وليس كبقاء الموجود الطبيعی، بل لانسبة لبقاءه الى بقاء سكّان الجبروت، ممّا لاحالة منتظرة لهم. وهل يسوغ انتزاع الظلمة من البيضاء، والجفاف من الداماء، والابصار من العين العمياء، والوعاية من الاذن الصمّاء؟ (سبزواری ٦٥-٦٦)

المتكلمون يقولون بفصل العالم عن الله بزمان، ويحملون الحديث الشريف: «كان الله ولم يكن معه شیء» على أنه كان تعالى ولم يكن شیء من العالم؛ ثم أنشأ تعالى وجود العالم شيئاً فشيئاً تدريجاً. ولما كان فصل العالم عنه تعالى محتاجاً الى فاصل، ولايمكن ان يجعل الفاصل هو الزمان المحقق، لانه نفسه من العالم... عبروا عن الفاصل بينه تعالى وبين العالم «بالزمان المتوهم» تارة و «الزمان الموهوم» أخرى. وجعلوا الزمان المتوهم أو الموهوم وعاء لعدم العالم. فالعالم عندهم حادث بحدوث زمانی متوهم أو موهوم، ويكون وجوده مسبوقاً بعدم واقعی فكی غير مجامع لوجوده واقع فی ذاك الزمان المتوهم أو الموهوم.

ومرادهم من الزمان المتوهم هو ما لا فرد يحاذيه ولامنشأ لانتزاعه؛ وبالزمان الموهوم هو مالافرد يحاذيه، وإن كان منشأ لانتزاعه، ويكون منشأ انتزاعه هو بقاء الواجب بالذات.

وكيف كان، فليس لهذا الزمان، متوهماً كان أو موهوماً، فرد واقعی يحاذيه؛ وإلا كان من العالم ولم يكن متأخراً عنه تعالى بالزمان.

ولايخفى ان الزمان المتوهم وهم محض، اذ ليس له فرد ولا لانتزاعه منشأ؛ فهو وهم فی وهم. وأما الزمان الموهوم، فصحة تصوره متوقفة على جواز انتزاع الذات السيال الممتدّ التدريجی الحصول عن بقاء وجود ثابت غير متغير ولا متبدل مع عدم المناسبة بينهما. (آملی ٢٦١)

الحادث الاسمى ٨/١١٤

حاصل مرامه ان العالم بمعنى المفاهيم والماهيات المعبّر عنها بالاسماء والصفات التى تنتزع عن حدود الوجود المنبسط، كله مسبوق بالعدم فى المرتبة الأحدية. فهو برمّته، من العقول والنفوس والصور والأجسام، أسماء حدثت بعد تجلى الذات بعوالم الممكن باسمه المبدع، كما انه ينمحى عند تجليه باسمه القهار. والفرق بين الحدوث الإسمى وبين الحدوث الدهرى الذى اصطلح عليه المحقق الداماد والحدوث الطبيعى الذى اختاره صدر المتألهين: أن المتأخر فى الحدوث الاسمى هو المهية نفسها التى تنتزع من حدود الوجود المنبسط وتعيناته، بما هى مهية وفى مرتبة الماهوى، عن مرتبة الأحدية. فالمتأخر عنده هو نفس المهيات من العقول والنفوس والأجسام من الأفلاك والعناصر والفلكيات والعنصريات وأعراضها... وأما الوجودات فهى، وإن كانت متحققات، إلا انها ليست خارجة عن الصقع الربوبى، لانها تنزلات وجود الحق وتجلياته ورشحاته وعكوسه وأظلاله، والفرق بينهما بالتشكيك لا بالتباين. وهذا بخلاف الحدوث الدهرى والطبيعى. فان المتأخر فيهما هو الوجود، لا المهية من حيث هى. فأما فى طريقة المحقق الداماد، فالعالم الزمانى متأخر الوجود عن الوجود الدهرى تأخراً دهرياً، والعالم الدهرى متأخر الوجود عن عالم السرمد تأخراً سرمدياً... وأما على طريقة صدر المتألهين، فالعقول المفارقة خارجة عنده عن الحكم بالحدوث لكونها ملحقة بالصقع الربوبى لغلبة أحكام الوجود عليها، فكأنها موجودة بوجوده تعالى، لا بإيجاده. وما سوى العقول، من النفوس والأجسام ومايعرضها، حادثة بالحدوث الطبعى. فليس حكم الحدوث عنده سارياً... فى جميع أجزاء العالم، بل فيما يجرى فيه الحركة الجوهرية وهو عالم الطبائع والأجسام وما يتعلق بها ويلحقها، والعقول خارجة عن الحكم بالحدوث لخروجها عن العالم والتحاقها بالصقع الربوبى. وعند المصنّف، العالم برمّته، من العقول والنفوس والاجسام والاعراض محكوم بالحدوث على وتيرة واحدة. فكل العالم من غير تفاوت حادث بالحدوث الاسمى. (آملى ٢٦٢-٢٦٤)

أى ممّا اصطلحت انا عليه ٨/١١٤

وبناءه على ان الوجود الحقيقى المنبسط، بقول مطلق، يعود الى الله، ومن صقعه.

ولایبقی للممکنات الّا شیئیة المهیّات. ونیل ذلک منوط بعنایة الله تعالی، وبالتذکر التام مع الاستقامة، وبقواعد شامخة حکمیّة وعرفانیّة، معرفتها بالریاضیات مشفوعة، مثل مسألة اصالة الوجود، وانّه حیثیّة الاباء عن العدم، ومسألة الوجود خیر، وان صرف الوجود لاثانی له، وانّه اذا جاوز الشئ حدّه، انعکس ضدّه، کالقرب والظهورجاوزا فیه تعالی عن حدّهما، انعکسا بعداً وخفاء. وهکذا کثرة التجلیّات، لاحدّ لها. فانقلبت وحدة. «وما امرنا الا واحدة». ومثل ارجاع جمیع الکمالات الاولی والثانیة التی هی من الطواری والعواری، فی قوابل جمیع الذراری، من المواد المتنورة بها، والمهیّات المستنیرة بنورالوجود الی الله تعالی، بان توخذ فی مقام تکثّر الواحد، بشرط لا. فتری بذواتها کاخواتها من العناصر العطلاء والمهیّات الظلماء. فله البهاء والآلاء. والیه یرجع عواقب الثناء. فاعرف امّک المستودعة فیها ودایع الحلی والحلل، من النفوس وکمالاتها، بل اصلک الجسمانی الطبیعی وفقره وافلاسه، بمعرفة خالتک الفاقرة الفاقدة لها. بل ان شملتک العنایة، وصورت ممسوساً بروح الله، لاتنس فقرک وبؤسک، مثل ایاز المتشرف بقرب الملک المحمود، لم ینس جلبابه الرث الخلق، وکان ناظراً الیه. وبالجملة، فانظر الی مظاهر ذات الله وصفاته، نظر مستغرب هایم حائر. وقل: «رب زدنی فیک تحیرا»، کمن نشأ فی کهف، ولم یر هذه الکمالات، علی المواد ولا الاشکال، ولاسمع الاصوات، ولاادرک المدرکات الاخری. وخرج حین کمال عقله، ونظر الی السماء والارض وانوارهما الحسیّة والمعنویة. فانّه یصیر مجذوباً، اویکاد ان ینجذب. فاذن تعرف ان الکل منه وبه وله والیه. وسبب عدم الاستغراب والاستحسان النظر التدریجی، سیّما للاستدامة علی النظر الذهولی، والاعراض عن التدبر والتذکر، وعدم التخطی فی مقام توحید الکثیر ومقام تکثیر الواحد، حتی یعرفوا ان کلّ ما هو علی المهیّات ودایع.

وما الروح والجثمان الّا ودیعة ولابدّ یوماً ان یردّ الودائع

والی هذا الارجاع، یشبه قول علی، علیه السلام، «مالابن آدم والفخر ؟ اوله نطفة قذرة وآخره جیفة قذرة» وغیر ذلک من القواعد النیّرة. (سبزواری ٦٦—٦٧)

ولا اسم ولارسم ولاصفة ١٠/١١٤

الفرق بين [الاسماء والصفات] أن الاسم عبارة عن اعتبارالوجود مع محمول من المحمولات العقلية، والصفة عبارة عن نفس ذاك المحمول العقلی.

وتوضيح ذلك انه ما من موجود متأصل إلاّ وهو بحسب هويته الوجودية مصداق محمولات كثيرة، مع قطع النظر عما يعرضه ويلحقه من العوارض اللازمة والمفارقة... فالمحمولات الذاتية متكثرة والوجود واحد، وهی طبائع كليّة والوجود هوية شخصية. وحكم كل واحد من تلك المحمولات العقليّة بالنسبة الى الهوية الوجودية حكم المهيّة والذاتيات فی كونها متحدة فی الوجود موجودة بوجود الذات.

فالذات الموجودة مع كل واحد من تلك المحمولات يقال لها الاسم. ولفظ «العالم» و«القادر» وغيرهما اسم للاسم. ونفس ذلك المحمول العقلی هوالصفة. فالفرق بين الاسم والصفة كالفرق بين المركب والبسيط. (آملی ٢٦٥-٢٦٦)

الاسماء والرسوم ١١/١١٤

أی المفاهيم والمهيّات. وهذا الحدوث يتعلّق بالعقول الكلّية ايضاً، لانـّها ايضاً مفاهيمها حديثة، وان كان وجودها من صقع الربوبيـّة. (سبزواری ٦٧)

قال فی الحاشية: أی المفاهيم والمهيات. وكأنه يفسر الأسماء بالمفاهيم والرسوم بالمهيات.

والمراد بالماهية هی الكلی الطبيعی، أعنی مايقال فی جواب ماهو، وهی المهية بالمعنى الأخصّ؛ وبالمفاهيم هی العناوين المنطبقة على الاشياء، ولو لم تكن مهية بالمعنى الأخصّ، كمفاهيم العلم والقدرة وغيرهما من الصفات. (آملی ٢٦٦)

كذلك مطموس ١١/١١٤ - ١٢

اذ، كما ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه، كذلك ما ثبت حدوثه ثبت زواله، لانـّه كعكس نقيض للأوّل. (سبزواری ٦٧)

كمال الاخلاص نفی الصفات عنه ١٣/١١٤

المراد به الفناء فی الأحدية عن الواحدية.

قال المصنف فيما علقه على شرحه للأسماء: «إن مرتبة الواحدية هى الوجود المأخوذ مع الأسماء والصفات، والأحدية هى الوجود الذى لااسم ولارسم له. والأول مقام قاب قوسين، والثانى مقام أو أدنى».

فمعنى «كمال الاخلاص...» هو الترقى عن مرتبة الواحدية التى تكون النفس فيها فى مرتبة الخفى من مراتب لطائفها السبعة، والبلوغ الى مرتبة الأحدية التى تكون النفس فيها فى مرتبة الأخفوية. ويتحد معنى قوله حينئذ مع معنى انطماس كل الأسماء والرسوم والمفاهيم والمهيات عند مصير الكل الى الملك الديان، أى عند البلوغ الى مرتبة الأحديه. (آملى ٢٦٧)

الكلام الالهى ١٤/١١٤

«إن هى الا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم...» النجم ٢٣/٥٣

الضمير «هى» وان كانت راجعة الى الأصنام، الا أنه (أى سبزوارى) أوّلها بالمهيات التى هى أسماء لمراتب الوجودات. ويكون قوله تعالى «ما انزل الله بها من سلطان» حينئذ اشارة الى اعتبارية المهية، وأنها ماشمت رائحة الوجود... وأن السلطنة للوجود، وهو النازل على حسب مراتبه. (آملى ٢٦٧)

ان هى الّا اسماء سمّيتموها ١٤/١١٤

أى، ان الممكنات الّا المهيّات التى هى اسماء الوجودات التى هى من صقع الحق تعالىٰ. والضمير وان عاد الى مهيّات الاصنام، كاللّات والعُزّى، الا ان الممكنات مهيّاتها كلّها اصنام للعقول الجزئية والوهميّة، بحسب الباطن، توقع نظرها فى التشتت، وتحجب عنها وجه المقصود. (سبزوارى ٦٧)

بينونة صفة ١٦/١١٤

أى بينونة الصفة للموصوف، لأن المراد من الأسماء والصفات، على ماراه المصنف واستشهد به له، هى المفاهيم والماهيات التى تنتزع من مراتب الوجود المنبسط الذى هو من صقع الواجب. (هيدجى ١٥٨)

ان البينونة بين وجوده تعالى وبين وجود خلقه هى بينونة الشدة والضعف كما فى

الحقيقة المقولة بالتشكيك لا كالتباين...

وكون كلامه (اى على) شاهداً على الحدوث الاسمى مبنى على... أن بينونته تعالى مع خلقه تكون بالتشكيك، لا بالتباين. فالوجود الذى مخلوقه بقول مطلق يعود اليه تعالى ومن صقعه.

والحاصل ان دعوى الحادث الاسمى يرجع الى دعوى أمرين: (١) كون الوجود الامكانى من صقع الربوبى، (٢) ولاشيئية المهيّة فى حدّ نفسها، فلايكون معها محلّ للحكم بحدوثها أو قدمها.

والدعوى الأولى مأخوذة من كلام مولى الموالى: «وحكم التمييز بينونة صفة لاعزلة.» والدعوى الثانية مأخوذة من الكلام الالهى: «ان هى الا اسماء سميتموها ...» . (آملى ٢٦٧ - ٢٦٨)

تباين الوصفى ١١٤/١٦-١٧

كما ان مراتب الوجود المنبسط وجودات انفسها، ولكنّها متعلّقة بالحق ايجاده لها، فالايجاد الحقيقى لاالمصدرى والنسبى عين الوجود المنبسط، والفيض المقدس. وبنوره ان كلاً من الوجود والايجاد تسعة عشر بعدد حروف البسملة، أو انّ الوجود وجه الحق والممكنات الصرفة مهيّات تباينه بينونة الصفة للموصوف، لكن لا كالصفة الحالة التى عروضها فى الخارج، بل الاتصاف فقط. وهذا مقصود من قال: من و تو عارض ذات وجوديم. (سبزوارى ٦٧)

أى روى ١١٤/١٧

فيكون كمستقر ومستمر ودسر فى فواصل الآى، أو اثر بفتحتين، اى رواية اعتبار الصنعة لزوم مالايلزم. (سبزوارى ٦٧)

وانى وان كنت ابن آدم ١١٤/٢١

القائل هو ابن فارض.

قال الكاشانى فى شرحه: «يعنى: وإنى أصل آدم وأبوه من حيث المعنى، وإن كنت

فرعه وابنه من حيث الصورة. وذلك لان حقيقة الرسول ومعناه، وهو الروح الاضافى الذى نفخ منه نفخة فى آدم، هى روحه ومعناه. فمعناه أصل معنى آدم.» (آملى ٢٦٨-٢٦٩)

لما سوى ذى الأمر ١١٥/٣-٤

تلميح الى قوله سبحانه: «له الأمر والخلق» [«ألا له الخلق والأمر، تبارك الله رب العالمين». الأعراف ٥٤/٧]. (هيدجى ١٥٨)

المجموع للمجموع ١١٥/٥

لا كل لكل. فلا ينافى أن لايكون بعضها لبعض، كما لاينافى وجود جميعها لبعض. (هيدجى ١٥٨)

أى كون مجموع الحدوثات لمجموع العالم، يجتمع من كون مجموعها للبعض ومع كون بعضها للبعض ومع عدم كون شئ منها للبعض.

وغرضه إثبات أن يكون مجموعها للبعض، كما فى عالم الخلق الّذى له مجموع الحدوثات من الاسمى والدهرى والطبعى، بل الزمانى، لكن الأخير لمجموعه لا لجميعه. فإن بعضاً من عالم الخلق غير مسبوق بالعدم الزمانى عندهم، كالزمان نفسه، وكذا إثبات ان يكون بعضها للبعض، كالحدوث الطبعى لعالم الخلق. وأما عدم كون شئ منها للبعض، فهو غير مقصود، لأن حدوث العالم بأجمعه هو اتفاق المليين. (آملى ٢٦٩)

مجموع تلك الحدوثات ١١٥/٦

وان كفى واحد منها، والحدوث الذى عليه اجماع المليّين حدوث ما، وان كان هو الحدوث الذاتى، فصحّ عقيدة من اذعن لواحد منها فى العالم. فكيف بصحّة عقيدة من كان العالم عنده مواد جميع الحدوثات؟ (سبزوارى ٦٧-٦٨)

لمجموعه ١١٥/٦

أى لمجموع عالم الخلق. (هيدجى ١٥٨)

بحيث لايلزم الامساك عن الجود عليه تعالى ١١٥/٧

«بل يداه مبسوطتان، ينفق كيف يشاء». وفيه اشارة الى انّه لابدّ لاهل التحقيق

ان يجمعوا بين الاوضاع ،أى الاوضاع البرهانية والدينيّة. ومعلوم ان اثبات الصانع اسّ المطالب، وبعده اثبات المعاد، ولزوم المجازات، والطريق اليهما عند اهل الظاهر من المتشرّعة الحدوث . فالحادثات لابدّ له من محدث . وايضاً الحادث داثر زايل. ومسلك الامكان دقيق بالنسبة اليه على الجمهور ، هذا حكمة الحدوث. لكن ينبغى ان لايقف العاقل «على شفاجرف هار». ولاينهار فى نار الاعتقاد بامساك الجود ، وانقطاع الفيض الحاكم ببطلانه الوجدان الصحيح، فضلاً عن البرهان. ولايصير مصداقاً لقول القائل: حفظت شيئاًوغابت عنك اشياء. فالقول بالحدوث الجامع مانبينه من التجدّد الذاتى لجميع العالم. ومثله فى الجمع القول بالحدوث الدهرى. (سبزوارى ٦٨)

سنبرهن ٨/١١٥

فى المقصد الرابع فى الطبيعيات، عند بيان أقسام الحركة. (هيدجى ١٥٨)

قابلها ٩/١١٥

أى قابل الطبائع التى هى الصور النوعيّة متّحد معها، بناء على ماذهب اليه السيد السند من أن التركيب بين المادة والصورة اتحادى. وسيشير المصنف الى أن المرضى عنده مذهب الحكماء ، وهو أن التركيب بينهما انضمامى. (هيدجى ١٥٨)

أى هيولى الصور النوعيّة متحدة معها. واتّحاد الهيولى مع الصور مبتنٍ على كون التركيب بينهما اتحادياً لاانضمامياً. (آملى ٢٦٩)

فالتغيّر ١٠/١١٥

تلميح الى انّ القياس المشهور ان العالم متغيّر ، وكل متغيّر حادث ، هذا معناه. وكذا قول المتكلمين: انّ الاجسام لاتنفك عن الحركة والسكون الحادثين. وكل مالاينفك عن الحوادث ، حادث. المراد به هذا التجدد الذاتى. (سبزوارى ٦٨)

بل على دواتها ايضاً ١١/١١٥

فالتغير والحدوث ذاتى العالم بمعنى انه (أى العالم) عين الحدوث ، لا ذات ثبت له الحدوث.

قال المصنف فی شرح الأسماء : « فالعالم حادث بمعنی نفس الحدوث، کالأبیض الحقیقی والمضاف الحقیقی ، لاذات له الحدوث . نعم ، لوکان السیلان فی أعراض العالم ، لا فی جواهره، لأمکن ان یقال: العالم حادث بمعنی ذوحدوث. ولیس فلیس» . (آملی ٢٦٩)

فیما یلی ذلک الحدّ ١٥/١١٥

أی فیما یقرب منه من الجانبین ، قبله وبعده. (هیدجی ١٥٨)

وکذا فی الکل المجموعی ١٦/١١٥

والحاصل ان العالم الطبیعی من الفلک الاطلس، ومافیه الی المرکز، وما تعلق به من النفوس بما هی نفوس ، حادث . اذ العالم عوالم ، والحادث حوادث ، کل منها مجموع خاص. فللعالم اول ، بل اوائل ، وله مسبوقیة بالعدم ، بل مسبوقیّات بالاعدام. وسیجیٔ انّ الفیض منه دائم ومتصل، والمستفیض داثر وزائل. (سبزواری ٦٨)

الممتدات القارة والغیرالقارة ١٧/١١٥

الممتدات القارّة کالاجسام، والغیرالقارّة کالزمان. فإن کل جزء من الجسم موافق مع معیة أجزائه فی کونه جسماً. وکل جزء منه ، علی نحو العام الاستغراقی، موافق لکله فی الجسمیة ، ولو انتهت تجزیته الی ما انتهت.

وکذا الزمان، فإنه أیضاً، عند التجزیة ، یتجزی الی أجزاء تکون کل واحد منها من الزمان. ولاینتهی فی التجزیة الی الآن . والا یلزم تتألی الآنات ، وهو محال لاستلزامه الجزء الذی لایتجزی. (آملی ٢٧١)

وکذا فی الکلی الطبیعی ١٨/١١٥

وما قال کثیر من الفلاسفة : ان النوع قدیم ومحفوظ بتعاقب الاشخاص، ففیه انّ النوع لیس بموجود علی حده. والموجبة لابد من وجود موضوعها. بل لیس له حدوث علی حده ایضاً لذلک. نعم ، وجه الله قدیم ومحفوظ ، فما من صقع الله قدیم، والخلق وما من ناحیته حادثة. (سبزواری ٦٨—٦٩)

ویمکن ان یقرأ کل واحد منهما ١٩/١١٥

اذا قرأنا کل واحد من الجزئیة والکلیة جزئیة وکلیة مع التاء ، یکونان بالنصب ، حالان لما سوی . واذا قرأناهما مضافاً الی الضمیر ، یکونان بالرفع ، بدلان مما سوی . والمآل واحد.

وحاصله ان جمیع ما فی عالم الخلق ، من کلیه وجزئیه ، ومن کله وجزئه ، من بسائطه ومرکباته ، أفلاکه وفلکیاته ، عناصره وعنصریاته ، صوره ومواده ، نفوسه وطبایعه ، علی سبیل العام الاستغراقی ، مسبوق بالعدم الزمانی ، لیس شیء منه مستمرّ الوجود ولا ثابت الهویة. (آملی ٢٧١)

بالمثل النوریة ٢٣/١١٥

وهی انوارالله ، نورالانوار. فالثبات الّذی تری فی العالم السّیال بمعیّة نورالحق المتعال. «وهو معکم اینما کنتم» . (سبزواری ٦٩)

المراد بها المثل الأفلاطونیة التی هی العقول المتکافئة العرضیة وأرباب الانواع، وهی الوجه الباقی من کل نوع طبیعی. والفرد النوری من کل طبیعة سیّالة ، نسبته الی الأفراد الناسوتیة نسبة الروح الی الجسد. (آملی ٢٧١)

کروح وهذا کجسده ٢/١١٦-٣

او کمشعلة مصباح ، ثابت فی محفل ، یحاذیه مرائی ، یخرجها ید الغیب من بیت مظلم متوالیا. فتم بقبالة وجهه ، ویدخلها بیتا مظلما آخر. وانّما قلنا « مظلم » ، لماورد انّ الله خلق الخلق فی ظلمة ، ثم رشّ علیهم من نوره ، اوکشمس وقع عکسه علی ماء جار یستضیٔ جمیع اجزائه بعکس الشمس بالتناوب والتعاقب. بیت :

قرنها برقرنها رفت ای همام ... وین معانی برقرار و بردوام

شد مبدل آب این جو چندبار ... عکس ماه و عکس اختر برقرار

(سبزواری ٦٩)

مرجح الحدوث ٢/١١٧

لوكان العالم حادثا ، بمعنى كونه مسبوق الوجود بالعدم الزمانى الموهومى ، والواقع فى‌عرض‌العالم، بحيث مضى‌على‌وجود الف سنة، او الف‌الف سنة،وعلته ازلية تامة غنيّة، لزم التخلف. فربط هذا الحادث بالقديم،تعالى شانه ، فيه اشكال،يسمّى الداء العيا. فيطالب المخصص للحدوث. فالكعبى جعله نفس‌الوقت.يعنى كما ان ذاتى يوم‌الاثنين‌وقوعه فى مرتبة خاصة ، ولايقع فى يوم الاحد ، كذلك ذاتى اصل الوقت ، وقوعه فيمالايزال. ولايمكن تقدمه حتى يتقدم وجود العالم. فحدث العالم فيما لايزال. والمخصص هوالوقت. وفيه انه ، لم تخلف الوقت ؟ ولم لم يخلق بحيث لاحد ولاعد لمضيه كسبق الواجب تعالى ؟ ولانقول: لم لم يقدم ؟ بل نقول ، لم قطع ولم لم يتصل به وقت فيكون قبله ؟ مع ان قوله «لاوقت قبله» وهم لانّ العدم الذى فى عرضه قبله بالزمان ، فلزم من رفعه وضعه . بل اذا كان العدم مقابلا ، فامّا لايجتمع مع وجود الوقت ، والموقوت بالذات ، فهوالزمان ، او بالعرض ،فيستلزم الزمان. (سبزوارى ٦٩)

اذ لاوقت قبله ٣/١١٧

يعنى اختصاص حدوث الأجسام بوقت الحدوث دون ماعداه من الأوقات،إنما هو لأجل أن لاوقت قبل ذلك الوقت. فلايلزم الترجيح من‌غيرمرجّح. فإن‌الأوقات‌التى يطلب فيها الترجيح هناك معدومة ، اذ الزمان هناك موهوم، ولا وجود له إلا مع أول وجود العالم ، ولا تمايز بين أجزائه الوهمية إلا بمجرد التوهم. فطلب الترجيح فى تلك الأجزاء لوقوع الأثر من الأحكام الوهمية فى الامور الفرضية الصرفة ، وانها غيرمقبولة أصلاً. (هيدجى ١٦٠)

الكعبى ٣/١١٧

هو ابوالقاسم البلخى المعروف بالكعبى. (هيدجى ١٦٠)

الأشعرى ٨/١١٧

وتابعيه جوّزوا ترجيح الفاعل لأحد مقدوريه بلامرجّح يدعوه اليه . ولذلك

أمکنهم القول بأن أفعال الله غیر معلّلة بالأغراض مع کونه فاعلاً بالقصد والاختیار. (هیدجی ١٦٠)

لاعلیة ومعلولیة عنده ٩/١١٧

الظاهر ان الأشعری ینکر العلیّة والمعلولیّة بین الاشیاء بعضها بالنسبة الی بعض، لا بین الاشیاء وبین الحق تعالی. بل هو یقول بانحصار العلیّة بینه تعالی وبین العالم؛ وإنما ترتبت المعالیل علی علتها بمحض جری العادة.

فعند إضائة السراج، مثلاً، هوتعالی یخلق الضوء من غیرمدخلیة السراج فیه أصلاً، بل له ان یخلقه بلااسراج. وانما جری عادته سبحانه وتعالی بخلقه عند إضائته. وأبی الله الّا أن یجری الامور بأسبابها. (آملی ٢٧٤)

اذ قد عرفت ان الحدوث ١١/١١٧

لما کان التاسیس خیراً من التاکید، کان الحدوث هوالدهری، المتجددوالحدوث التجددی للطبایع. وذاتیّته ظاهر. وذاتیّة الدهری، معناها ان ذاتی العالم الطبیعی وقوعه فی صف النعال العوالم الطولیّة، وکونه بعدالاعدام الواقعیّة. (سبزواری ٦٩ــ٧٠)

الحدوث والتجدد ١١/١١٧

یمکن أن یکون عطف التجدد علی الحدوث عطفاً تفسیریاً ویکون المراد بکلیهما الحدوث الطبیعی. ویمکن ان یکون المراد بالحدوث الحدوث الدهری وبالتجدد الحدوث الطبیعی. (آملی ٢٧٥)

مقابلاه ٢/١١٨

یعنی التأخر والمعیة. (هیدجی ١٦٠)

وهذا من أقسام السبق هوالسبق الانفکاکی ٥/١١٨

أی العرضی الزمانی. والقرینة انّ المطلق ینصرف الی الفرد الکامل منه. وحق الانفکاکی ما فی الزمانیات والمکانیّات. ولهذا کان المکان والزمان حجابین عظیمین عن جمیع الصّور، ولایطویان الّا بید التجرّد، وفسحة قدم الکلّیة. وامّا الانفکاک الطولی فی

السبق الدهری، فهو، وان کان واقعیاً ، فلایخلو عن اجتماع من حیث انّ التالی واجد للمتلو بنحو الضعف ، والمتلو جامع للتالی بنحو اعلیٰ. (سبزواری ٧٠)

السبق الانفکاکی هو الأعم من السبق الزمانی والسبق الدهری. ولکن الفرد الکامل منه هو للزمانی، لکون المتقدم والمتأخر فی السبق الزمانی عرضیین، کل واحد منهما یکون مغایراً للآخر علی نحو «این هومن صاحبه» ، بخلافهما فی السبق الدهری، فانهما فیه طولیین؛ فالمتقدم واجد للمتأخر بالنحو الأعلی والمتأخر واجد للمتقدم بالنحو الأضعف . (آملی ٢٧٥ــ ٢٧٦)

سواء کان السابق واللاحق ١١٨/٦

السبق الزمانی هو تقدم السابق غیرالجامع للمسبوق ، سواء کان عدم اجتماعه معه ذاتیاً ، کسبق أجزاء الزمان بعضها علی بعض، کتقدم الأمس علیالیوم والیوم علی الغد ؛ او عرضیاً مستنداً الی أمرآخر غیر الذات، کتقدم الحادث الامسی علی الحادث الیومی، ویجب عوده بالآخرة الیالزمان لوجوب انتهاءکل ما بالعرضالی مابالذات. (آملی٢٧٦)

أی بالترتیب ١١٨/٨

سواء کان بالترتیب الحسی ــ ویقال له التقدم بالمکان ــ او بالترتیب العقلی. (آملی ٢٧٦)

السبق بالعلیة ١١٨/١١

وهوالتقدم فی المرتبة العقلیة. (هیدجی ١٦٠)

وهوتقدم علل القوام علی المعلول ١١٨/١٤ــ١٥

فلوجاز تقرر المهیّات منفکّة عن کافّة الوجودات ، کما زعمته المعتزلة ، لکانت مهیة الجنس ومهیة الفصل متقدمتین علی مهیة النوع بالتجوهر، وکذا المهیة علی لازمها. ولا وجود فرضا ، حتی یکون ملاک التقدم والتاخر. (سبزواری٧٠)

والمهیّة علیٰ لازمها ١١٨/١٦

هذا ومابعده عطف علی علل القوام. (سبزواری٧٠)

هذا مع قوله: «والمهية على الوجود» عطفان على قوله: «تقدم علل القوام». فتكون الثلاثة أمثلة ثلاثة للسبق بالمهية. ولا يصح عطفها على قوله: «كتقدم الجنس والفصل على النوع» لـكى يصير من أمثلة تقدم علل القوام على المعلول. وذلك لوضوح أن المهية ليست من علل قوام لازمها ولا من علل قوام الوجود. (آملى ٢٧٧)

السبق بالذات ١٧/١١٨

وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج. (هيدجى ١٦٠)

بل هو القدر المشترك ١٨/١١٨

وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج، اذ المتقدم فى الأقسام الثلاثة يكون محتاجاً اليه. (آملى ٢٧٧)

فى المشهور ١٩/١١٨

المقابل للمتكلمين الذين جعلوا تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض قسماً على حدة من أقسام السبق، سمّوه بالسبق بالذات، وقالوا بأنه ليس سبقاً بالزمان والا لزم ان يكون للزمان زمان. (وأجاب الحكماء عن دليلهم بأنه يلزم ذلك لو كان هذا السبق بزمان زائد على السابق والمسبوق، وهو ليس بلازم لجواز ان يكون السابق والمسبوق بهذا السبق نفس الزمان ويكون عروض السابقية والمسبوقية لها لذاتيها).

وأما الحكماء، فجعلوا سبق أجزاء الزمان بعضها على بعض من السبق بالزمان، ولم يجعلوا السبق بالذات قسماً على حدة، بل هو عندهم القدر المشترك بين السبق بالطبع وبالعلية وبالمهية. (آملى ٢٧٦–٢٧٨)

سبق بالحقيقة ١/١١٩

الحقيقة هنا مايقابل المجاز. (سبزوارى ٧٠)

بحال المتعلق ٥/١١٩

بخلاف مثل حركة المفتاح المتاخّره عن حركة اليد. فالسبق هنا قسم، وسبق حركة السفينة على حركة جالسها قسم آخر. (سبزوارى ٧٠)

سمّی دهریاً ١١٩/٨

وهو التقدم فی متن الواقع. (هیدجی ١٦٠)

اذ فی الکل غیر الزمانی ١١٩/٩

جملة أقسام السبق باعتبار اجتماع المتقدم والمتأخر أربعة :

(١) ماعتبر فیه اجتماع المتقدم والمتأخر. وذلک کالسبق بالعلیة وبالشرف وبالرتبة. (٢) ما لم یکن فیه إباء عن اجتماعهما ، وإن لم یجتمعا . وذلک کما فی السبق بالطبع کسبق العلة الناقصة. (٣) ما اعتبر عدم اجتماعهما فی الزمان. وهوالسبق بالزمان. (٤) ما اعتبر فیه عدم اجتماعهما ، لکن لا فی الزمان، بل یعتبر انفکاکهما طولیاً. وهوالسبق الدهری والسبق السرمدی. (آملی ٢٧٨—٢٧٩)

أو غیر آبیین ١١٩/١٠

کما تقدّم فی العلة الناقصة. (سبزواری ٧٠)

قدح المحقق اللاهیجی ١١٩/١١

إشاره الی قوله فی الشوارق. «یمکن أن یقال ان لیس ذلک سوی التقدم بالعلیة...».

وفیه أن یقال إن التقدم العلّی هو باعتبار العقل حیث یقال: وُجدت العلّة ووجد المعلول، کما فی سبق حرکة الید علی حرکة المفتاح. والسبق والانفکاک هنا واقعیان.

وایضاً، لو لم یکن بین العوالم المرتبة فی النزول والصعود علیة، کما یقول به الأشعری کان التقدم والتأخر الدهریین بحالها لکونها وجودات واقعة متحققة فی متن الواقع.

(هیدجی ١٦٠—١٦١)

صاحب الشوارق فهم من کلام السید [الداماد] أنّه یرید انکار التقدم بالعلیّة فی تقدمه تعالی علی العالم من جهة ان ظرف التقدم بالعلیة إنما هو العقل، وأنه یتمشی فی متقدم یمکن ان یکون له المرتبة العقلیة، أی یمکن ان یتحقق فی العقل، کالعلّة الممکنة بالقیاس الی المعلول الممکن؛ والواجب تعالی شأنه حیث انه لیس له المرتبة العقلیة ولایمکن ان یدرک بالکنه، فلایکون له تقدم بالعلیة.

فأورد عليه بما حاصله أنه ليس معنى كون التقدم بالعلية فى‌المرتبة العقلية أن المتقدم والمتأخر فى التقدم بالعلية يجب ان يكونا فى العقل؛ بل معناه كون الحكم بهذا التقدم إنما هو للعقل بخلاف ساير التقدمات، سواء كان المتقدم والمتأخر بما هما متقدم ومتأخر من شانهما الوجود فى‌العقل — كما فى العلّة والمعلول الممكنين، كحركتى اليد والمفتاح — أو لا ، كما فى الواجب بالقياس الى العقل الاول مثلاً. فالحاكم بالتقدم فى المثالين إنما هو العقل بحسب الخارج ، لابحسب الذهن ، بمعنى أن العقل يحكم بأن حركة اليد متقدمة بحسب الخارج على حركة المفتاح ، لابحسب الذهن . وكذا فى الواجب بالقياس الى العقل الاول .

ولايخفى ان ما اورده على المحقق الداماد غير وارد عليه . (آملى ٢٧٩—٢٨٠)

مقدوح ١٢/١١٩

وسنوضحه عند نقل عبارة‌السّيد ، ان شاءالله تعالى[1]. (سبزوارى ٧٠)

الرجوع الى ماذكرته فى بيان الحدوث الدهرى ١٢/١١٩

حاصل ما أفاده المصنف فى الفرق بين السبق العِلّى والسبق الدهرى. . . هواعتبار اجتماع المتقدم والمتأخر فى الوجود فى السبق العلى واعتبار انفكاكهما بالانفكاك الطولى، لاالعرضى ، فى السبق الدهرى أو السرمدى. وحيث ان الحق تعالى سرمدى متقدم على مخلوقاته بالتقدم السرمدى المعتبر فيه الانفكاك الطولى، فلايكون متقدماً على معلولاته ومخلوقاته بالتقدم العلى المعتبر فيه عدم الانفكاك بين المتقدم والمتأخر مطلقاً ، سواء كان بالانفكاك الطولى أو العرضى . . . فلاجرم لايكون تقدمه تعالى على العالم بالعلية لفقد ملاك التقدم بالعلية فى تقدمه تعالى عليه. (آملى ٢٧٩)

بنحو الامتداد السيلانى ٢/١٢٠

هذا كالفرد الخفى ، وهو التقدم والتأخر فى نفس اجزاء الزمان. فاذا لم يكن فيه اجتماع مع الوحدة الاتصاليّة ، ففى الزمانين اللذين فيهما التقدم والتأخر، باعتبار الزمان، لم يكن اجتماع بالطريق الاولى، لانفصالهما ، كتقدم الطوفان علينا. (سبزوارى ٧٠)

قد عرفت أن السبق الزمانى كان عند الحكماء أعمّ من سبق أجزاء الزمان بعضها

على بعض، كسبق الأمس على اليوم؛ وسبق الزمانيات بعضها على بعض؛ وأن السبق فى الأول كان ذاتياً وفى الثانى عرضياً بتوسط الزمان.

فقوله: «بنحو الإمتداد السيلانى» إشارة الى القسم الأول.

وإنما أشار اليه — قال فى الحاشية — لأنه كالفرد الخفى، لانه مع كونه متصلاً واحداً والوحدة الاتصالية تساوق الوحدة الشخصية، فهو شخص واحد؛ ومع تشخصه ووحدته لايجتمع اجزائه فى الوجود لما فيه من التجدد والسيلان. ففى زمانيّيْن الذين لاوحدة لهما، كحوادث قرننا مع حوادث القرن المتقدم، يكون الانفكاك أظهر. (آملى ٢٨٠–٢٨١)

برتبة طبعاً ٣/١٢٠

أى ما يكون ترتبه بالطبع، وان لم يكن سبقه طبعياً، لانه فى مقام بيان السبق الرتبى لاالطبعى. (آملى ٢٨١)

كالجسم والحيوان ٤/١٢٠

فبين الجسم والحيوان ترتب طبعى. ويكون الجسم متقدماً على الحيوان بالرتبة اذا جعلنا المبدء المحدود هو جنس الأجناس؛ والحيوان متقدماً على الجسم اذا أخذنا الشخص هوالمبدء المحدود. (آملى ٢٨١)

من ايّة مقولة ٥/١٢٠

كما فى الكم المطلق، ثمّ المتصل المقدارى، ثمّ القارّ، ثم الممتدّ فى الجهتين فقط، ثمّ المستوى فى هذا السطح. وكما فى الكيف المطلق والمحسوس والمبصر واللون والمفرق لنور البصر والناصع فى هذا البياض. وقس عليه سائر المقولات. (سبزوارى ٧٠–٧١)

والسبق بالطبع وبالتجوهر ٦/١٢٠

إن الواحد متقدم على الاثنين بتقدمين: (١) بالطبع، اذا لوحظ وجودهما، و (٢) بالمهية والتجوهر، اذا لوحظ نفس مفهومها ومهيتهما. (آملى ٢٨٢)

ويكون منه شئ ٢/١٢١

مثل الوجوب. فلم يجب المعلول الّا وقد وجبت علته. لكنّ قد وجبت علته فى مرتبة

لم يجب بعد معلولها . والنسبة الى الصدر لم تحصل لمن تاخّر ، الّا وقد حصلت لمن تقدم عليه. وهو من يلی الصدر ، لكن حصلت تلك النسبة للمتقدم ، بنحو اولويّة وقرب لم تحصل للمتأخر. وقس عليه. (سبزواری ٧١)

هوالانتساب ٤/١٢١

هذا الانتساب حاصل للمتقدم بنحو أولی لانّه انتساب الجزء المعد لما يليه . (هيدجی ١٦١)

سواء كان فی نفس الزمان ٥/١٢١

كما اذا جُعل الزمان مبدءاً محدوداً ، كالآن الحاضر ، مثلاً ، ينسب اليه الزمان الماضی أو المستقبل . ولكن يختلف الحكم بالنسبة الى الماضی والمستقبل . فإن الأقرب الى الآن الحاضر فی الماضی متأخر والأبعد عنه متقدم ، وفی المستقبل بالعكس ، فالأقرب الى الآن الحاضر فيه متقدم والأبعد عنه متأخر . (آملی ٢٨١)

كالشخص أو الجنس العالی ٧/١٢١

كالشخص ، أی عند الترتيب فی الصعود ، أو الجنس العالی ، أی عند الترتيب فی النزول . (آملی ٢٨١)

الملاك هوالفضل ٧/١٢١-٨

ويكون للمتقدم بعد اشتراكه مع المتأخر فی الفضل شیء من الفضل ليس للمتأخر ، وليس للمتأخر منه شیء الا وهو ثابت للمتقدم . (آملی ٢٨١)

فی السبق الطبعی الملاك هوالوجود ٨/١٢١

قيل : للعلّة الناقصة أيضاً تقدم بالوجوب حيث إن وجودها المتقدم علی وجود المعلول متفرع علی وجوبها اذ الشیء ما لم يجب بعلته لم يوجد .

وأجيب بأنه لادخل لوجوب العلة الناقصة فی وجوب المعلول ، لأن وجوبه يستفاد من العلة التامة . فوجوبها إنما هو لتوجد . ولوجودها الدخل فی وجوب المعلول حيث إنه بعد تحقق ساير ما له الدخل فی وجوبه يجب المعلول بعلته التامة ، فيوجد . (آملی ٢٨٢)

وهوالسبق بالتجوهر ١٢١/٩

الملاك فی السبق بالتجوهر هو تقرر الشئ وقوامه. فالتقرر والقوام يكون للمتقدم وليس للمتأخر، ولا يكون للمتأخر الا وهو للمتقدم .

قال المصنف فی حاشيته علی الكتاب : فلو جاز تقرر المهيّات منفكـّة عن كافة الوجودات ، لكانت مهية الجنس ومهية الفصل متقدمين علی مهية النوع بالتجوهر،وكذا المهية علی لازمها، ولاوجود فرضاً حتی يكون ملاك التقدم والتأخر.(آملی ٢٨٢)

الكون بمتن الواقع ١٢١/١٢–١٣

المشترك بين السابق والمسبوق من الملكوت والناسوت. (هيدجی١٦١)

وفی وعاء الدهر ١٢١/١٣

أی الكون فيه ملاك المبدعات فیتقدم بعضها علی بعض.(هيدجی١٦١)

فی القبسات ١٢١/١٦

حاصله أن الواجب ليس له مرتبة عقليـّة لامتنـاع حصوله فی شئ من المدارك . والتقدم بالعلية انما هو بحسب المرتبة العقلية.

قال المحقق اللاهيجی: ليس معنی كون التقدم بالعليـّة فیالمرتبة العقليـّة أن المتقدم والمتأخر ليس الا فی العقل. بل معناه كون الحكم بهذا التقدم إنما هو للعقل فقط، بخلاف ساير التقدمات ، حسب ما بينه فی أواخر المسألـة السادسة والعشرين من الشوارق . (هيدجی ١٦٢)

نبين أن الوجود الأصيل ١٢١/١٦

وقد سبق من المصنف أيضاً أن الحق ماهيته انيته.(هيدجی ١٦٢)

فالمرتبة العقلية ١٢١/١٧

التی يكون التقدم فيها لماهية العلة علی ماهيـّة المعلول بحكم العقل،ومرتبة الوجود العينیالتی يكون التقدم فيهـا لوجود العلـّة لوجود المعلول فیالخارج، هناك،أی فیالباری عزّ اسمه ، واحد. (هيدجی١٦٢)

بمعنى ان لامرتبة عقلية لجنابه جل وعلا، لامتناع حصوله فى شئ من المدارك، لانه تعالى بكل شئ محيط والمحيط لايصير محاطاً، والحصول فى المدارك باحاطة المدرِك على المدرَك. (آملى ٢٨٢)

هى بعينها المرتبة العقلية ١٢١/١٨–١٩

لعدم المرتبة العقلية له تعالى. (آملى ٢٨٣)

مرتبة ذات الانسان وماهية العقل ١٢١/٢٠

أى مرتبتها العقلية. (هيدجى ١٦٢)

فاذن تأخر العالم ١٢١/٢١

يريدان هذا التقدم لايرجع الى ما بالعليّة، بل يرجع ما بالعليّة فى الحق الى التقدم السرمدى، اذ لامهيّة له، سوى الوجود الحقيقى الذى هوحاق الواقع. والتقدم بالعلية يكفى فيه حكم العقل، بان المرتبة العقلية لمهية العلة، متقدمة على المرتبة العقلية لمهيّة المعلول، وان كان وجودهما معاً، كحركة اليد وحركة المفتاح. فليس معنى التقدم فيه الّا تخلل الفاء بحكم العقل فى المهيتين. واما بحسب الوجود، فالاجتماع واجب، كما فى اكثر التقدمات الاخرى، على ماصرحوا به. ومن افراط لزوم الاجتماع هنا، قال بعضهم بنفى تقدم العلة التامة على المعلول. ففى تقدم العقل الكلى على النفس الكليّة، تقدم مهيّته على مهيّتها، بحسب المرتبة العقليّة بالعلّية. ومجرد ذلك لاياُبى عن الاجتماع فى الوجود، بحسب نشاة واحدة. لكن تقدمه وتاخرها الدهريين، يقتضيان الانفكاك. فان نشاته فى الدهر الايمن الاعلى، ونشاتها فى الدهر الايمن الاسفل. وكانها تاخرت عنه بالف سنة، كماورد انه «خلق الارواح قبل الاجساد بالفى عام». واما الحق تعالى، من حيث تقدمه السرمدى، فالعالم متأخرعنه، تأخرا انفكاكيا لايقاس، اذ لاحدّ له. «ومن حدّه فقد عدّه». وقد مضى الايام الستة فى البين، «وان يوما عند ربك كالف سنة مما تعدّون». بل قال تعالى: «تعرج الملائكة والروح اليه فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة». وما قال، قدّس سرّه، ان وجوده بمنزلة ذات الانسان ومهية العقل، معناه انه كذلك فى التقدم على جميع الاعتبارات. فوجوده الواقع فى حاق

الاعيان، متقدم على وجود العالم المتأخر، تأخرا انفكاكيا دهريّا عنه، لا كما فى المواضع الاخرى، من التقدم بالعلّية، لان المتقدم والمتأخر مجتمعان، بحسب الوجود، لابحسب المرتبة العقلية. (سبزوارى ٧١–٧٢)

يعنى تأخر العالم عنه تعالى تأخر انفكاكى، لايجتمع فيه المتقدم والمتأخر. فيكون تأخراً سرمديا، ولايمكن ان يكون تاخراً بالعلية لاعتبار اجتماع المتقدم والمتأخر فى السبق بالعلية. وحيث لايمكن اجتماع الحق مع العالم فى الوجود بل التفكيك بينهما ثابت طولاً، فلاجرم لايكون تقدمه على العالم بالعليّة. (آملى ٢٨٣)

ما هنا لك بالشمس ٣/١٢٢

أى لايقاس ما فى العالم الربوبى والعالم بالشمس وشعاعها... وحاصله ان للشمس وشعاعها معية بحسب الخارج وتقدم وتأخر بحسب حكم العقل عليهما بتقدم الشمس وتأخر الشعاع. لكن الحق تعالى والعالم ليسا كذلك، لامن جهة انتفاء حكم العقل عليه تعالى بالتقدم وعلى العالم بالتأخر – كيف، وهو تعالى متقدم عقلاً والعالم متأخر كذلك بالتقدم والتأخر الانفكاكى؟ – بل من جهة انتفاء المعيّة بينهما خارجاً المعتبرة فى التقدم بالعليّة.

(آملى ٢٨٣–٢٨٤)

كما تمور به ٤/١٢٢–٥

يقال، مارالدم موراً، أى جرى.

ويقال: فارفوراً، جاش. (هيدجى ١٦٢)

القوة ٢/١٢٤

لفظ «القوة» يقال بالإشتراك على معان ستة:

(١) الشدة يقابلها الضعف.

(٢) القدرة يقابلها العجز.

(٣) اللاانفعال يقابله الانفعال.

(٤) مبدء التأثير يقابله لامبدء التأثير.

(٥) الامكان يقابله الفعل .

(٦) الخط الذى من شأنه أن يكون ضلعاً لمربّع عند المهندسين. (هيدجى١٦٢)

على صنوف قوة ٢/١٢٤

الصنف محمول على معناه اللغوى والعرفى، وهو ما يرادف القسم ، لا حقيقته الاصطلاحية، لان بعض الاقسام فيها التباين وغاية الخلاف ، مثل القوة التى تقابل الفعل، فانها عدم ، الّا انها عدم شانى، وتهيؤ، والقوة الفاعلة ، والقوة المنفعلة، بينهما تباين. ثمّ اين القوة الفاعلة الواجبة بالذات، والقوة الفاعلة العرضيّة المتقومة بالمحل المستغنى، كالحرارة والبرودة، وبين القوة الموثّرة والمبدء للتغيّر، وبين القوة المسمّاة بالقدرة، عموم وخصوص. (سبزوارى٧٢)

فوق مالايتناهى قوةً ٤/١٢٤

أى شدةً.

فالموجودات بهذا النظر أقسام ثلاثة: (١) المتناهى شدةً، و(٢) مالايتناهى شدة، و(٣) فوق مالايتناهى شدة: والواجب تعالى هوالأخير. (آملى ٢٨٥)

وبهذا المعنى ٥/١٢٤

أى بمعنى الشدة فى مقابل الضعف. (هيدجى ١٦٣)

الكيفيات الاستعدادية ٥/١٢٤

التى من جنس الاستعداد. (هيدجى ١٦٣)

القوة واللاقوة ٥/١٢٤

القوة بهذا المعنى: التى من الكيفيات الاستعدادية بمعنى اللاانفعال. وهى استعداد شديد نحو اللاانفعال، أى التهيؤ للمقاومة وبطوء الانفعال، كالصلابة الموجبة لبطوء الانفعال عما يرد على الصلب . . . والمصحاحية الموجبة لدفع مايرد عليه من المرض. واللاقوة بمعنى الانفعال، وهى استعداد شديد نحو الانفعال، أى التهيؤ لقبول أثرها بسهولة أو سرعة. وهو وهن طبيعى كاللين الذى فى الماء مثلاً. وكالمراضية بالنسبة الى البدن. (آملى ٢٨٥)

مبدء التغير فى شئ آخر ٦/١٢٤

أى من شئ فى شئ آخر،أو فيه من شئ آخر. وهى قد تكون صورة، وقد تكون كيفية معدّة موضوعها نحو الفعل أو الإنفعال. فإن الكيفيات ليست فاعلة للفعل ولامنفعلة، بل الفاعل موضوعاتها، وكذا المنفعل. فالمحرق هو النار، لا الحرارة، والمحترق هو القطن، لاالقوة القائمة به. وكون أصل الكيفية فاعلاً قول. (هيدجى ١٦٣)

شئ آخر من حيث هو آخر ٦/١٢٤

قيد الحيثية ــ أعنى «من حيث هو آخر» إنما هو لادخال ما اذا كان الشئ الواحد فاعلاً ومنفعلاً، كما اذا كان معالجاً ومستعلجاً. فإنه لولا قيد الحيثية، لكان ذلك ممتنعاً لاستحالة ان يكون الواحد فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة، لان جهة الفعل جهة الكمال والوجدان، وجهة الانفعال جهة النقص والفقدان. ومن المعلوم بديهة استحالة أن يكون الشئ من جهة واحدة كاملاً وناقصاً واجداً وفاقداً. (آملى ٢٨٥)

وقوة اما بدت ٨/١٢٤

نريد انه تطلق «القوّة» مع قيد المنفعلة، وكذا القوة الانفعاليّة على نفس القابل، كما اطلقت «القوة» فى الاول، على تهيؤ القابل، فتطلق على الهيولى الاولى، وعلى الهيولى المجسّمة، وعلى كل مادّة. (سبزوارى ٧٢)

أى ما هى بمعنى مبدء التغير. والمناسب أن يقول : وهذه إما بدت . . . (هيدجى ١٦٣-١٦٤)

حيث تقبل أمراً واحداً ٨/١٢٤ ـ ٩

إنما انحصر قبول المادة الفلكيّة بالحركة الوضعية لامتناع الحركة الأينية والكمّية والكيفية عليها. أما الحركة الأينية، فلانها حركة من جهة الى جهة أخرى، ولاجهة للجسم الفلكى حتى يتحرك اليها، لأنه محدد للجهة.

وأما الحركة الكمية، فلاستلزامها التخلخل والتكاثف، وهما محالان على الأفلاك.

وأما الحركة الكيفية، فلان الأفلاك لا لون لها حتى يتبدل عليها الألوان، ولاحرارة

ولابرودة ولارطوبة ولايبوسة. (آملی ٢٨٦)

كقوّة الهيولىٰ الاولىٰ ١٠/١٢٤

الاضافة بيانيـّة. (سبزوارى ٧٢)

أى قوة هى عين الهيولى، على أن تكون إضافة القوة الى الهيولى بيانية. فالهيولى هى عين قبول كل صورة. (آملی ٢٨٦)

واما فاعلة لشئ واحد ١٠/١٢٤

ضابط القول فى القوّتين المنفعلة والفاعلة أن الشئ كلما كان أشدّ تحصّلاً، كان أكثر فعلاً وأقلّ انفعالاً. وكلما كان أضعف تحصلاً، كان أكثر انفعالاً. فالواجب تعالى، لما كان فى شدة التحصل كان فاعلاً للكل، والهيولى، لما تكون فى غاية الابهام ومفرطاً فى اللاتحصّل، تكون قوة كل شئ. (آملی ٢٨٦–٢٨٧)

كالقوة الفاعلة فى الفلك ١٠/١٢٤–١١

ناظرة الى شئ واحد. ففعلها مع كونه غيرمتناه متصل واحد، وشانها علىٰ وتيرة واحدة. فمنها مايحرّك الى الغرب، لايدع شانه، ومنها مايحرّك الى الشرق، لايغادر شغله. ومايحرّك سريعاً لايصير بطيئا، ومايحرّك بطيئا لايسير سريعاً. وقس عليه. «ولن تجد لسنة الله تبديلا»، فهى كملائكة «منهم ركّع لايسجدون، ومنهم سجّد لاينتهضون». (سبزوارى ٧٢)

قدرة الحيوان ١٨/١٢٤

وهى من الكيفيات النفسانية. (هيدجى ١٦٤)

ان يعدم مبدء الواحد ٢/١٢٥

القوة التى يصدر عنها فعل واحد من غيرأن يكون لها به شعورعلى قسمين: (١) الاول ان تكون صورة مقوّمة لمحلّها الذى هى فيه. وهى ايضاً على قسمين:

(الف) إن كانت فى الأجسام البسيطة تسمى بالطبيعة. مثل الصورة النارية والمائية.

(ب) وإن كانت فى الأجسام المركبة تسمى بالصورة النوعية، مثل الطبيعة المبردة فى الأفيون.

و(٢) القسم الثانی ان تکون عرضاً بالمحلّ الّذی هو فیه، وذلک مثل حرارة النار وبرودة الماء. (آملی ٢٨٧)

طبیعة ٣/١٢٥

فیه شک من حیث إن الطبیعة والصورة النوعیّة لیس فعلها منحصراً بواحد. فإن النارمثلاً یصدر عنها إحراق واضائة وحرکة وشکل، کلها مستندة الی الطبیعة. والمصنف وغیره جعلوهما من أقسام ما له فعل واحد.

ودفعه ان هیهنا أعراض لایمکن لجسم أن ینفکّ عنها فی‌وجوده، کالأین والوضع والشکل والکم والکیف وغیرذلک. وطبیعة الجسم لامحالة تقتضی من کل جنس منها واحداً علی نهج واحد. ولایختلف اقتضائها بالأوقات والأحوال إلا لمانع. (هیدجی ١٦٤)

صورة نوعیّة اذا انفرض مرکبا ١٢٥/٣ــ٤

هذا اصل الوضع، عند ارباب المعقول. لکن کثیراً مایستعمل الصورة النّوعیة فی طبایع البسائط، بوضع تخصّصی أو بالتجوّز. (سبزواری ٧٢)

ولو بنحوالتعلق ٦/١٢٥

کما فی نفس‌الفلکی حیث عرفت أنها من‌أقسام القوة وأنها مقارنة للمادة بنحوالتعلق. (آملی ٢٨٧)

کل جنود مبدء المبادی ٧/١٢٥

فالمهیات الجبروتیة، اذا اعتبرت بمجرد شیئیة المهیّة، کانت ارضا بیضاء مشحونة من جنود الله العلامة، صافین بین یدی الله. وکذا الصورة الجسمیّة، اذا اخذت فقط وبشرط لا، وینظرالیها العقل، ویجدها کقاع صفصف، مدحوا من‌المرکزالی المحیط، «لایری فیها عوجا ولاامتا» کانت معسکرالجنودالله العمّاله. وذلک، اذا نظرالی هولاء الفاعلین، باعتبار جهاتهم النورانیة، متعلقین بعرش علم الله، بل بنظراشمخ، جمیعهم درجات قدرته الفعلیّة. فی مقام «قل یتوفیکم ملک الموت الذی وکل بکم»، وفی مقام التوحید «الله یتوفی الانفس حین موتها والتی لم تمت فی‌منامها»، وفی‌مقام‌اسرافیل بل‌ملک من‌اعوانه «یصوّرکم»

وفی مقام « هوالذی یصوّرکم فی الارحام کیف یشاء » . وفی نظر الغاذیة ، تحصل القوت الذی هوالغذاء بالفعل ، من الکیموس النقی الجیّد المتصفی ، بتصفیات اربع لکل عضو . وفی مقام میکائیل وانصاره ، یکیلون الارزاق ، وبمشرب اهنی واعذب الله المحیط ، هوالمقیت ، وفی مقام « علمه شدید القوی » . وفی مقام اعلی « علمک ما لم تکن تعلم » و « اتقوا الله یعلمکم الله » ففی مقام التوحید ، المهیات کسراب ظهر فیها اسماءه وصفاته ، والملائکة العلامة والعمّالة ، مجالی علمه وقدرته ، بل علمه وقدرته ، والناس ، دیدنهم ان مالایعلمون اسبابها ، یسندونها الی الله. لکن تقلیداً لاخیارالذین یحوقلون وجوداً ، فضلا عن اللسان. وتقلید المحققین ، وان کان نافعا لهم ، الّا انک کن محققاً موحدا ، ولاتکن کمن یؤمن ببعض ویکفر ببعض ، واذعن بان الله مسبب الاسباب الجلّیة والخفیّة . وان لکل مظاهر قدرته ، لکنّ افعال المکلفین منسوبة الیهم ، بنحوالامر بین الامرین ، کمایاتی ، ان شاءالله تعالیٰ ، انه ، کما ان الوجرد منسوب لنا ، « فالفعل فعل الله ، وهو فعلنا » . فانتظر. (سبزواری ٧٢—٧٣)

الذی هوواجب الوجود من جمیع الجهات ١٢٥/٩—١٠

هذا کدعوی الشیٔ ببیّنة وبرهان ، فانّه تعالی ، کما انّه واجب وجوده ، واجب علمه ، وواجب قدرته ومشیته ، وهکذا سائر صفاته . فکیف یسوغ ان یکون قدرته حالة امکانیة ؟ والتعریف عین المعرف. (سبزواری ٧٣—٧٤)

القادرهوالذی ان شاء فعل ١٢٥/١٢

فیکفی استعمال ادوات الشرط ، ولیس فی قوة الامکان ، اذ قد تقرّر فی محلّه ، ان صدق القضیّة الشرطیّة ، غیرمستلزم لتحقّق المقدم ، ولا لامکانه ، بل تتالف من واجبین ومن ممتنعین ، وغیر ذلک. (سبزواری ٧٤)

الصحة والامکان ١٢٥/١٢—١٣

فإنهما تکونان فی المادیات ، والواجب تعالی فعل علی الإطلاق. والقدرة فینا عین القوة والإمکان ، وفی الواجب عین الفعلیة والوجوب. (هیدجی ١٦٤)

هذا طریقة المتکلمین حیث اعتبروا فی مفهوم القدرة انفکاک متعلقها وقتاًما عن

الذات. وبعضهم اعتبر امكان الترك امكاناً ذاتياً، وبعضهم اعتبر امكانه امكاناً وقوعياً.
(آملى ٢٨٧ـ ٢٨٨)

انفكاك الفعل ١٢٥/١٣

أى تأخره زماناً. إشارة الى ردّ ما قاله المتكلمين من أن فعل القادر المختار مسبوق بالقصد، والقصد الى الايجاد متقدم عليه، مقارن لعدم ما قصد ايجاده، لأن القصد الى إيجاد الموجود ممتنع بديهة.

جوابه أن تقدم القصد على الايجاد كتقدم الإيجاد على الموجود فى أنهما بحسب الذات. فيجوز مقارنتهما للوجود زماناً، لأن المحال هو القصد الى إيجاد الموجود بوجود حاصل. وأما عند الحكماء، إن الفاعل الأزلى التام فى الفاعلية يستحيل أن يكون فعله غير أزلى، وأن الله سبحانه فاعل بالعناية، لا بالقصد. (هيدجى ١٦٤ـ ١٦٥)

للقدرة السبق ١٢٥/١٤

أى القدرة مطلقاً، قديمة كانت أم حادثة. اختلفوا فى أن القدرة هل هى مع الفعل أو قبله. فذهب الأشعرى الى الأول، والمعتزلة الى الثانى واختاره المصنف. (هيدجى ١٦٥)

لها معية بالفعل ١٢٥/١٤ـ ١٥

لأنها العرض، وهو لايبقى زمانين. فلو كانت قبل الفعل، لانعدمت حال الفعل، فيلزم وجود المعلول قبل العلة.

جوابه النقض بقدرة الله تعالى. والحل بأنا لانسلم عدم بقاء العرض زمانين.
(هيدجى ١٦٥)

تكليف الكافر ١٢٥/١٥

هو مختار المعتزلة... تقريره: ان الكافر بل مطلق العاصى لم يصدر منه الفعل. فلو كانت القدرة مقارنة للفعل، فمن لم يصدر منه الفعل لايكون قادراً عليه. فيلزم ان يكون الكافر والعاصى غير قادر على الفعل. فلايصحّ تكليفه بالفعل، اذ التكليف يصحّ بالنسبة الى القادر، مع أن الكافر والعاصى مكلّفان بالاجماع والضرورة. كيف، ولو لم يكن العاصى

مکلّفاً ، لم یکن عاصیاً، اذ العصیان إنما یتمشی بالنسبة الی المکلّف . (آملی ۲۸۸-۲۸۹)

وغیرذلک ١٦/١٢٥

مثل ماقال الشیخ الرئیس فی الهیّات الشفاء ردّاً علیه: ان المتمکن من القیام یکون عاجزاً عن القیـام ، قبل ان یقوم . وصحیح البصر غیر قادر علی الابصار ، قبل ان یبصر . (سبزواری ٧٤)

ماذکره الشیخ فی الشفاء من أنه لو لم تکن القدرة قبل الفعل، لزم ان یکون المتمکن من القیام عاجزاً عنه وصحیح البصر قبل الابصار غیرقادر علیه. وهو ضروری البطلان . (آملی ۲۸۹)

للقوة السبق ١٧/١٢٥

یعنی أن للقوة تقدماً علی الفعل بالزمان. والتقدم بالزمان غیر معتدّ به . وأما الفعل، فهو مقدم علی القوة بوجوه التقدم ، لأنهـا لاتقدم بذاتها ، بل تحتاج الی جوهرتقوم به ، وذلک الجوهر یجب أن یکون بالفعل. فإنه ما لم یصر بالفعل ، لم یکن مستعدّاً للشیٔ . فإن ما لیس موجوداً مطلقاً لیس ممکناً أن یقبل شیئاً . ثم إن فی الوجود أشیاء بالفعل ، لم یکن ولایکون بالقوة أصلاً ، کالأول تعالی والعقول الفعّالة. (هیدجی١٦٥)

السبق زمانیاً ١٧/١٢٥

یعنی القوة متقدمة علی الفعل بالتقدم الزمانی فقط ، بخلاف الفعل، فانه متقدم علی القوة بجمیع أنحاء التقدم. (آملی٢٩٠)

لفرد فرد منها علی فرد فرد منه ١٨/١٢٥

فالنطفة ، مثلاً ، التی فیهـا قوة العلقة متقدمة علی العلقة بالزمان. والعلقة التی هی قوة المضغة متقدمة علی المضغة التی فیها قوة الانسانیة متقدمة علی الانسانیة کذلک. فالتقدم لفرد من القوة علی فرد من الفعل، لأن القوة بقول مطلق متقدمة علی الفعل بقول مطلق. کیف ، ففی المثال تکون المضغة التی قوة الانسانیة متأخرة عن العلقة التی هی فعلیة بالنسبة الی النطفة. (آملی٢٩٠)

من الذاتى ٢٠/١٢٥

فان فى الوجود موجودات، هى فعليات غيرمشوبة بالقوة، وهى علل الكون، ولها التقدم السرمدى والدهرى على القوّة، والمشوبات بالقوّة، ولها التقدّم بالحقيقة على القوّة. (سبزوارى ٧٤)

التقدم الذاتى هوالقدرالمشترك بين السبق بالطبع والسبق بالعلية والسبق بالمهية. فسبق الفعل على القوة بالعليّة كسبق واجب الوجود الّذى عرفت أنّه بالفعل من جميع الجهات على معلولاته.

والسبق بالطبع كسبق الواحد مثلاً على الاثنين حيث انه واحد بالفعل واثنان بالقوة.

والسبق بالمهية أيضاً كسبق أجزاء الشئ على الشئ المركب منها. (آملى ٢٩٠)

والزمانى ٢٠/١٢٥

فإنا اذا نظرنا نظراً جزئياً، فكما أن للقوة المخصوصة فى الأمور الجزئية من الكائنات الفاسدة تقدماً على فعل جزئى، كذلك لفعل جزئى آخر تقدم على تلك القوة فيها. (هيدجى ١٦٥)

والشرفى ٢٠/١٢٥

السبق بالشرف ظاهر، حيث إن الفعليّة من حيث هى فعليّة أشرف من القوة. (آملى ٢٩٠-٢٩١)

وغيرها ٢٠/١٢٥

هوالسبق السرمدى والدهرى وبالحقيقة... كسبق المفارقات المحضة التى هى فعليات غيرمشوبة بالقوة على ما فى عالم الطبع، لأنها علل له. ولها التقدم بالدهر؛ كما ان الواجب تعالى شأنه له التقدم بالسرمد. والتقدم بالحقيقة كتقدم المفارقات المحضة أيضاً على المادة المحضة، فان الوجود للمفارقات بالحقيقة وللمادة المحضة بالمجاز، اذ موجوديتها إنما هى بكونها قوة الوجود، لا الوجود بالفعل. (آملى ٢٩١)

لواحقها ٣/١٢٧

من الوحدة والكثرة والكليّة والجزئية والذاتية ونظائرها. ولها تفسيران. أحدهما ما أشار اليه بقوله «ما قيل فی جواب ما». فلا يكون إلا مفهوماً كلياً. وثانيهما ما به الشیٔ هو هو. فيعمها والوجود.

وزعم بعضهم أنه صادق على العلة الفاعلية. وليس كذلك. لأن الفاعل ما به الشیٔ يكون موجوداً، لا ما به الشیٔ يكون ذلك الشیٔ. (هيدجی ١٦٦)

ماقيل فی جواب ماالحقيقة ٢/١٢٨ ـ٣

هذه هی المهية بالمعنى الأخصّ. (آملی ٢٩١)

وبالفارسية مهية پاسخ پرسش از گوهر ٤/١٢٨

بگوهر كه مراد ازو ذات شیٔ است بيرون شد، پاسخ پرسش از عارض شیٔ چه مهيّت نيست، بلكه انيّت‌است، چه عارض درجواب «أیّ شیٔ فی عرضه» مقول است. (سبزواری ٧٤)

وان زادوا عليها ٦/١٢٨

كمطلب «أیّ» و «أين» و «كيف» و «كم» و «متی». (آملی ٢٩٢)

هل البسيطة ٧/١٢٨

إنما سمّی «بسيطة» لأنّ المطلوب بها وجُود الشیٔ، والوجود المطلق بسيط. (هيدجی ١٦٦)

ومطلبا لم الثبوت والاثبات ٧/١٢٨

وكلاهما يجريان فی لم الغائی ولم الفاعلی. وعلى‌هذه المطالب الستة، تدوردائرة كلّ علم من العلوم المدوّنة. الا ترى انّ اجزاء كل علم ثلثة موضوعات ومسائل ومبادی، فالموضوعات مطالب «ما»، والمسائل مطالب «هل» المركّبة، والمبادی التصديقيّة مطالب «لم» والمبادی التصورية مطالب «ما» الحقيقيّة. نعم، مطالب «هل» البسيطة على ذمّة العلم الاعلی[١]، وهو علم ماقبل الطبيعة. وليس بيان «هل» البسيط لموضوعات سائرالعلوم فيها،

بل بيانها هناك.واما موضوع نفسه، فبيّن المائية،وبيّن الهلّية البسيطة.(سبزواری ٧٤)

اذ يطلب بـ«لم» علّة الحكم والواسطة له. وهي قسمان: واسطة في الثبوت ، إن كانت علة للحكم فيالواقع ونفس الأمر؛ وواسطة في الإثبات ، إن كانت علة لحصول العلم بالحكم مطلقاً ، سواء كانت مطابقة للواقع أم لم تكن. (هيدجي ١٦٦)

وذواشتباك مع هل ١٠/١٢٨

أي البسيطة ، فيتخلل « هل » بين المائين. فانّ مالا انّية له ،لامهيّة له.وبعد الثلثة «هل » المركّبة. وامّا اللمّية فلكل هلية عندها.(سبزواری ٧٤)

الأنيق المعجب من جهة حسنه.

قال المصنف فياللئالى فى شرح هذا المصراع : «ما» و« هل » ذوترتيب حسن. فـ«ما الشارحة » مقدمة على « هل البسيطة » ، بل على الكلّ . ثمّ « هل البسيطة » مقدمة على « ما الحقيقية» اذ الوجود مقدم بالحقيقة علىالمهية. وبعد «هل البسيطة» «هل المركبة» لأن ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له. (آملى ٢٩٢)

اليه آلت ما فريق اثبتا ١٢/١٢٨

قال[المصنف] فى اللئالى :أما مطلب «أى» فلأن «أى » الجوهرية يطلب بها الفصل وشيئية النوع بفصله وصورته. فآل «أىّ» الجوهرية الى «ما » الحقيقية. وأما « أىّ»العرضية فهى يطلب بها عوارض الشئ ، فيؤل الى « هل » المركبة. وأما البواقى فرجوعها الى« هل» المركبة واضح. (آملى ٢٩٢)

مطلب اىّ ١٢/١٢٨

«أىّ » قسمان مشهوران: اىّ شئ فى جوهرالشئ ، وأىّ شئ فى عرضه. ومطلب «اين» مثل اين فلك المشترى ؟ واين العرش والكرسى ؟ واين الجنّة والنار الجسمانيتين ؟ وغيرها. ومطلب « كيف » مثل: كيف تلك النار ؟ وغيرذلك ، مما لايحصل من كيفيات الاشياء ، لان الكيفية ما يقال فى جواب « كيف هو» كما ان الكمّية مايقال فى جواب « كم هو » ، والمهية مايقال فىجواب « ما هو» كمامرّ. ومطلب «كم »مثل: المقولات كم هى؟ والعقول

لواحقها ٣/١٢٧

من الوحدة والكثرة والكليّة والجزئية والذاتية ونظائرها. ولها تفسيران. أحدهما ما أشار اليه بقوله «ما قيل فی جواب ما». فلا يكون إلا مفهوماً كلياً. وثانيهما ما به الشیء هو هو. فيعمها والوجود.

وزعم بعضهم أنه صادق على العلة الفاعلية. وليس كذلك. لأن الفاعل ما به الشیء يكون موجوداً، لا ما به الشیء يكون ذلك الشیء. (هيدجی ١٦٦)

ماقيل فی جواب ماالحقيقة ٢/١٢٨ ـ٣

هذه هی المهية بالمعنی الأخصّ. (آملی ٢٩١)

وبالفارسية مهية پاسخ پرسش از گوهر ٤/١٢٨

بگوهر كه مراد ازو ذات شیء است بيرون شد، پاسخ پرسش از عارض شیء چه مهيّت نيست، بلكه انيّت است، چه عارض درجواب «أیّ شیء فی عرضه» مقول است. (سبزواری ٧٤)

وان زادوا عليها ٦/١٢٨

كمطلب «أیّ» و «أين» و «كيف» و «كم» و «متی». (آملی ٢٩٢)

هل البسيطة ٧/١٢٨

إنما سمّی «بسيطة» لأنّ المطلوب بها وجُود الشیء، والوجود المطلق بسيط. (هيدجی ١٦٦)

ومطلبا لم الثبوت والاثبات ٧/١٢٨

وكلاهما يجريان فی لم الغائی ولم الفاعلی. وعلی هذه المطالب الستة، تدور دائرة كلّ علم من العلوم المدوّنة. الا ترى انّ اجزاء كل علم ثلثة موضوعات ومسائل ومبادی، فالموضوعات مطالب «ما». والمسائل مطالب «هل» المركّبة، والمبادی التصديقيّة مطالب «لم» والمبادی التصورية مطالب «ما» الحقيقيّة. نعم، مطالب «هل» البسيطة علی ذمّة العلم الاعلی[1]، وهو علم ماقبل الطبيعة. وليس بيان «هل» البسيط لموضوعات سائرالعلوم فيها،

بل بيانها هناك. واماّ موضوع نفسه، فبيّن المائية، وبيّن الهلّية البسيطة. (سبزوارى ٧٤)

اذ يطلب بـ«لم» علـّة الحكم والواسطة له. وهى قسمان: واسطة فى الثبوت، إن كانت علة للحكم فى الواقع ونفس الأمر؛ وواسطة فى الإثبات، إن كانت علة لحصول العلم بالحكم مطلقاً، سواء كانت مطابقة للواقع أم لم تكن. (هيدجى ١٦٦)

وذو اشتباك مع هل ١٠/١٢٨

أى البسيطة، فيتخلل «هل» بين المائين. فانّ مالا انـّية له، لامهيـّة له. وبعد الثلثة «هل» المركـّبة. واماّ اللمـّية فلكل هلية عندها. (سبزوارى ٧٤)

الأنيق المعجب من جهة حسنه.

قال المصنف فى اللئالى فى شرح هذا المصراع: «ما» و«هل» ذو ترتيب حسن. فـ«ما الشارحة» مقدمة على «هل البسيطة»، بل على الكلّ. ثمّ «هل البسيطة» مقدمة على «ما الحقيقية» اذ الوجود مقدم بالحقيقة على المهية. وبعد «هل البسيطة» «هل المركبة» لأن ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له. (آملى ٢٩٢)

اليه آلت ما فريق اثبتا ١٢/١٢٨

قال [المصنف] فى اللئالى: أما مطلب «أى» فلأن «أى» الجوهرية يطلب بها الفصل وشيئية النوع بفصله وصورته. فآل «أىّ» الجوهرية الى «ما» الحقيقية. وأما «أىّ» العرضية فهى يطلب بها عوارض الشئ، فيؤل الى «هل» المركبة. وأما البواقى فرجوعها الى «هل» المركبة واضح. (آملى ٢٩٢)

مطلب اىّ ١٢/١٢٨

«أىّ» قسمان مشهوران: اىّ شئ فى جوهر الشئ، وأىّ شئ فى عرضه. ومطلب «اين» مثل اين فلك المشترى؟ واين العرش والكرسى؟ واين الجنـّة والنار الجسمانيتين؟ وغيرها. ومطلب «كيف» مثل: كيف تلك النار؟ وغير ذلك، مما لايحصل من كيفيات الاشياء، لان الكيفية ما يقال فى جواب «كيف هو» كما ان الكمـّية مايقال فى جواب «كم هو»، والمهية مايقال فى جواب «ما هو» كما مرّ. ومطلب «كم» مثل: المقولات كم هى؟ والعقول

كم هى ؟ والشمس مقدارها المساحى كم هو ؟ والكم المنفصل اكثر شمولا من الكم المتصل. ومطلب «متى» مثل : ان الروح متى وجد ؟ ومثل ما يقول الجمهور: القيمة متى هى ؟ والعالم متى خلق ؟ واكثر هذه ليس لها عموم، لانّ كثيراً من الاشياء ، لااين ومتى ولاكم مقدارى لها ، بل ولاعددى ، كما فى الموضوعات المادية . واما بيان اولها الى الأول ، فلان ماخلا «ايّ» الاولى تؤل الى هل المركبة ، واما «ايّ» الاولى ، اى ايّ شئ فى جوهرالشئ ، ومطلبه الفصل ، فتئول الى ماالحقيقيّة ، لانّ ما فى جوهره ذاتى له . والذاتى يقال فى جواب «ما هو» بل هو عندى احق «بما هو» من الجنس، لان الفصل الحقيقى هوالصورة، وشيئية الشئ بصورته ، والفصل الأخير ، وكذا الصورة الأخيرة ، جامع بوجوده لجميع ماتقدم عليه ، من وجودات الاجناس والفصول السابقة «فهو وان تبدلت ذى عيّنا». (سبزوارى ٧٤ ــ ٧٥)

وفى كثير كان ماهو لم هو ١٢٨/١٣

كما يقال: الحكمة استكمال النفس الانسانيّة للتشبّه بالاله ، علماً وعملاً . والاولى التخلق باخلاق الله ، علما وعملا . والمنطق آلة قانونية روعيت للعصمة عن الخطاء فى الفكر. والنحو علم باحوال اواخر الكلم، للعصمة عن الخطاء فى اللفظ . وكما يقال: الفكر ترتيب امور معلومة للتادّى الى مجهول . والغاذية قوة تحيل الغذا الى مشابهة المغتذى ، ليخلف بدل ما يتحلل، والنامية قوة تزيد فى اقطار الجسم ، ليبلغ كمال النشو . وقس عليها . والتعريف التام مايشتمل على العلل الاربع . فهذه الغايات والعلل، مطالب «لم هو» ذكرت فى هذه التعاريف، والتعريف مطلب «ماهو». (سبزوارى ٧٥)

وذلك كالمفارقات النورية التى هى مندكّة المهيات فانيات فى الحق . فليس لها إلا «لم هو». وعلتها الغائية متحدة مع علتها الفاعلية . فهى وحدانيّة اللم ، كما أنها وحدانية المائية واللمية . والسرّ فى اتحاد ماهيتها مع علتها الغائية التى هى عين العلة الفاعليّة هو كون الوجود مقولاً بالتشكيك . (آملى ٢٩٢)

ماهو هل هو ١٢٨/١٣

كالمفارقات ، عند أهل التحقيق ، إنه لاماهية لها ، وكالوجود المنبسط ، اذ لاماهية له. (هيدجى ١٦٦)

والانخساف الاول يناسب ١٢٨/١٤

تلميح الى ماذكره الشيخ الرئيس فى النجاة ، فى مشاركة الحد والبرهان ، بقوله: انا كما لانطلب العلة بـ«لم» الّا بعد مطلب «هل» كذلك لانطلب الحقيقة بـ«ما» الّا بعد «هل» وعن كل واحد جواب ، لكنّ الحقيقة من الجواب عن «لم» هو الجواب بالعلّة الذاتيّة . وأيضاً ، فان العلة الذاتية مقومة للشئ. فهى اذن داخلة فى الحد ، فى جواب «ماهو» فيتفق، اذن ، الداخل فى الجوابين. مثاله ان يقال: لم انكسف القمر ؟ فتقول: لانه توسط بينه وبين الشمس الارض ، فانمحى نوره. ثم يقال: ماكسوف القمر؟ فتقول: هو انمحاء نوره ، لتوسط الارض ، لكن هذا الحد الكامل للكسوف ، لايكون عند التحقيق حداً واحداً فى البرهان ، بل حدين ، أى لايكون جزء من مقدمة البرهان ، بل جزئين. والّذى يحمل منهما على الموضوع فى البرهان اولا ، وهو الحد الاوسط ، يكون فى الحد محمولا بعدالاول. والّذى يحمل فى البرهان ثانياً ، يكون فى الحد محمولا اولا ، لانك تقول فى البرهان: ان القمر قد توسط الارض بينه وبين الشمس. وكل مستضئ من الشمس ، يتوسط بينهما الارض ، فانه ينمحى ضوءه. فينتج ان القمر ينمحى ضوئه. ثم تقول: والمنمحى ضوئه منكسف. فالقمر اذن منكسف . فاوّلا ، حملت التوسط ، ثم الانمحاء. وفى الحد التام ، تورد اولا الانمحاء ، ثم التوسط . لانك تقول: انكساف القمر ، هو انمحاء ضوءه ، لتوسط الارض بينه وبين الشمس. انتهى كلامه .

فهذا مثال اخذ العلّة الفاعليّة فى الحدّ . لان اخذ «لم هو» فى «ما هو» قسمان ، بحسب الفاعل والغاية . وامثلة اخذ الغاية قدمرّت وتاتى. فاعلم ان هذه الحدود ثلثة: حدّ هو مبدء البرهان ، وحدّ نتيجة البرهان ، وحدّ كامل هو تمام البرهان. فان جمعت فى حدّ الانخساف بين العلّة والمعلول ، بان تقول : الانخساف انمحاء نور القمر ، لتوسط الارض بينه وبين

الشمس، کان من الحدّ الکامل الذی هو تمام البرهان. وان اقتصرت علی العلة ، وقلت: هو توسط الارض بینه وبین الشمس، فهوحدّ مبدء البرهان. وان اقتصرت علی المعلول، وقلت: هوانمحاء نورالقمر، فهو حدّ نتیجة البرهان.

وفی حدّ الغضب والبرهان علیه: تقول: فلان یرید الانتقام. وکل من یرید الانتقام، یغلی دمه. ففلان یغلی دمه. ثم تقول: وکل من یغلی دمه ، یغضب . ففلان یغضب. فان جمعت ، فی الحد للغضب ، بین العلّة والمعلول ، وقلت: الغضب غلیان دم القلب ، لارادة الانتقام ، فهو حد تمام البرهان. وان قلت: هو ارادة الانتقام ، فهوحد مبدء البرهان. وان قلت: هو غلیان دم القلب ، فهو حد نتیجه البرهان . وهذه المذکورات بیان مشارکة الحد والبرهان، فی الحدود، ای الحدّ الاول والحدّ الاخیر والحدود الوسطی. (سبزواری ٧٥—٧٧)

أی یناسب اتحاد «ماهو» مع «لم هو» ، لاتحاده مع «هل هو» . وذلک... لمشارکة الحدوالبرهان فالبرهان مضمن فی الحد، کما یقال اذا سئل عن انخساف القمر: هوانمحاء نوره لتوسط الأرض بینه وبین الشمس؛ واذا سئل عن علّة الانخساف یقال: لانه توسط الارض بینه وبین الشمس. فالبرهان یشارک الحد. (آملی ٢٩٣)

وفی وجودی اتحد المطالب ١٤/١٢٨

أی «ماهو» فی وجودی هو «هل هو» ، و«ماهو» فیه هو «لم هو» ، اما الاول ، فلان المهیّة فی الوجود ، هو الانیّة ، والمهیّة القابلة ، خارجة عن الوجود الخاص . وانما هی للموجود ، فتحقق الوجود الخاص عین حقیقته وماهیته، أی مابه هوهو هلّیته. واماالثانی، فلان شیئیة الشیٔ وحقیقته ، بتمامه لابنقصه. فحقیقة کل وجود حقیقی وتمامه، هوالوجود المنبسط الذی هوعلیّة الحق تعالیٰ لکل وجود ومشیته ، فهو «اللّم» الفاعلی و «اللّم» الغائی لکل وجود. وهو «الما» الحقیقیة له ، اذ المشوب لایخلو عن الصرف ، والخاص لایخلوعن الحقیقة ، سیّما انّ مابهالامتیاز فی الوجود عین مابه الاشتراک. والنقص عدم، والنفس وجود بسیط. (سبزواری ٧٧)

أی مطلب «ما» ومطلب «هل» ومطلب «لم» .

أما اتحاد «ماهو» و« هل هو» ، فلأن الوجود الحقيقي موجود بذاته لابوجود زائد ولا مهيّة مقوّمة له. فهيته وذاته الوجود ، ووجوده مهيته بالمعنى الأعم.

وأما اتحاد« ماهو» مع «لم هو» ، فلأن علةالوجود الخاص هوالوجود المنبسط المطلق. ومن المعلوم أن الفرق بينهما بالاطلاق والتعيين . فالوجود الخاص ، اذا لوحظ من حيث هو وجود ، يكون هو الوجود المنبسط ؛واذا لوحظ مع خصوصيته، يكون الوجودالخاص. فالتفاوت بينه وبين علته التي هي الوجود المنبسط بالاعتبار. فيكون «ماهو» فيه الذي عين « هل هو» متحداً مع « لم هو» . فاتضح اتحاد المطالب الثلاثة فيه. (آملی ۲۹۳)

وكلها المعقول ثانياً ١٩/١٢٨

يعني انّ هذه الثلث ليست ذاتية للمهيات المخصوصة ، لانّ كونها مهية مطلقة ، أي مقولة في جواب « ما هو » نسبة خاصّة الى السؤال ، وهي من العرضيات لها ، لامن الذاتيات. وكذاكون الذوات والحقائق ، ذاتا وحقيقة ، هو باعتبار الوجود معها . والوجود زائدة ، واعتباره معهـا طارعليها. ولو كانت هذه ذاتية ، لذكرت في حدودها التامة ، مثل ان يقال: الانسان مهية وذات وحقيقة حيوان ناطق. ثم انه بعدما علمت انها ليست ذاتية بل عرضيّة ، فاعلم ان العرض هنا بمعنى الخارج المحمول ، لابمعنى المحمول بالضميمة ، كما قلنا. ومعلوم... فثبت كونها معقولات ثانية فلسفيّة. (سبزواری ۷۷)

اذ معلوم انه ليس في السواد ١٩/١٢٨

هذا يفيدأن في الخارج ليس شئ وراء المهية الخاصّةحتى يحاذي المهية المطلقةولا يثبت كونها من المعقولات الثانية . ولعلّ الوجه في كونها منها هو أنها تعرض لما تصدق عليه في العقل . فكون الانسان. مثلاً ، مهيّة ، أي مقولاً في جواب ما هو أمر لايعقل إلا عارضاً له في الذهن.

والحاصل ان في قضية: « الانسان مهيّة» ، الذي يكون له ما يحاذي في الخارج هو الانسان الذي هو موضوع لتلك القضية . وليس بازاء محمولها شئ في الخارج ؛ بخلاف قضية: « الانسان ضاحك » ، حيث ان الموضوع والمحمول كلاهما فيها ما بازاء في الخارج،

وان عروض المهية على الانسان مثل عروض النوعية له فى الذهن ، وإن كان اتصافه بالمهية فى الخارج دون اتصافه بالنوعيّة. ولذا تكون المهيّة معقولاً ثانياً فلسفياً ، والنوعيّة من المعقولات الثانية المنطقية. (آملى ٢٩٤—٢٩٥)

وما أدريك ماهيه ٢/١٢٩

القارعة١٠١/١٠

ليست كل ماهية من حيث ٢/١٢٩

فلو سئل بطرفى النقيض بأن قيل: هل الانسان من حيث هو انسان كاتب ، أوليس بكاتب ؟ فالجواب السلب لكل شئ ، أى ليس بكاتب ولابشئ من الأشياء ، بتقديم حرف السلب على الحيثية بأن يقال: الانسان ليس، من حيث هو انسان، بكاتب، لابتأخيره بأن يقال: الانسان من حيث هو انسان ليس بكاتب.

هكذا قالوا. وقد اختلف فى فائدة هذا الشرط ، أى تقديم السلب على الحيثية ، سيشير المصنف اليها . (هيدجى ١٦٧)

لاموجودة ولامعدومة ٢/١٢٩—٣

يعنى ليس شئ من الوجود والعدم والوحدة والكثرة والكلية والجزئية عين المهية ولاجزء منها ، وإن لم تخل عن شئ منها حيث انها إما موجودة أو معدومة ، وإما واحدة أو كثيرة أو كلية أو جزئية...

فمن صحة اتصافها بالموجودية تارة والمعدومية أخرى ، وكذا بالوحدة والكثرة أو الجزئية والكلية ، يستكشف أنها ، فى مرتبة ذاتها ، ليست شيئاً منها ، بل هذه الأمور أحوال طارية عليها. فهى فى مرتبة كونها معروضة لتلك الأحوال ليست شيئاً منها. (آملى ٢٩٥)

لا كلية ولاجزئية ٣/١٢٩

لأن الماهيّة الانسانية مثلاً ، لما وجدت شخصية وعقلت كلية ، علم أنه ليس من شرطها فى نفسها أن تكون كلية ولاجزئية. (هيدجى ١٦٨)

مرتبة نقائض منتفية ٦/١٢٩

فليس،اذا لم يكن للممكن فى مرتبة ماهيته وجود،كان له فيها العدم، لكونه نقيض الوجود، لأن خلو الشئ عن النقيضين فى المرتبة جائز، اذ كون الشئ بحسب مرتبة نفسه مما يصدق عليه سلب أىّ معنى كان سوى ذاتها. (هيدجى ١٦٨)

ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز ٦/١٢٩-٧

ارتفاع النقيضين فى المرتبة عبارة عن كون النقيضين معاً خارجاً عن حقيقة شئ كالسواد واللاسواد بالقياس الى الجسم. فإن شيئاً منهما ليس ذات الجسم وعين مهيته ولا جزء من مهيته ، وإن لم يكن فى مرتبة عروض السواد لايخلو عن أحدهما. ومنه يظهر أن السرّ فى جواز ارتفاعهما عن المرتبة عدم كون مرتبة المهية مرتبتهما. (آملى٢٩٥)

وان لم يخل عن احدهما فى الواقع ٧/١٢٩-٨

فإن سلب الاتصاف من حيثية لا ينافى الاتصاف من حيثية أخرى. (هيدجى١٦٨)

على ان نقيض الكتابة ٨/١٢٩

إنا اذا رفعنا الكتابة أو اللاكتابة عن الانسان بقولنا: «الانسان ليس بكاتب» أو «ليس بلا كاتب» ، فتارة نجعل المسلوب الكتابة المطلقة وأخرى الكتابة المقيدة بكونها عين ذات الانسان أو جزئه. ففى الأول ، يلزم من صدق كل قضية كذب نقيضها ، حيث ان الانسان إما كاتب أو ليس بكاتب قطعاً...

وفى الثانى، يكون قيد كون الكتابة عين الانسان أو جزئه ، فى طرف الاثبات، قيداً للكتابة قطعاً. وأما فى طرف النفى فقد يجعل القيد قيداً للنفى وقد يجعل قيداً للمنفى. فإن جعل قيداً للنفى ، يصير معنى قولنا «الانسان ليس بكاتب» هوسلب النفى [ص:الكتابة] المقيد بكونه فى المرتبة عن الانسان. وإن جعل قيداً للمنفى يصير المعنى سلب الكتابة المقيدة بكونها فى المرتبة عنه.

لكن الّذى هو نقيض اثبات الكتابة المقيدة هو سلب الكتابة المقيدة . وذلك لأن المحمول فى طرف الاثبات هو الكتابة المقيدة ، فلابد من أن يكون فى القضية السلبية أيضاً

كذلك حتى يتحقق التناقض لاعتبار وحدة المحمول فيه.

فنقيض قضية «الانسان كاتب» بالكتابة المقيدة بالمرتبة هو «الانسان ليس بكاتب» بالكتابة المقيدة. ومن المعلوم كذب القضية الموجبة وصدق السالبة. فلم تجتمع القضيتان فى الصدق أو الكذب. وما كانت كاذبة فى طرف السلب هو قضية «الانسان ليس بكاتب» بالسلب المقيد... وهى ليست نقيضاً لقضية «الانسان كاتب» بالكتابة المقيدة. (آملى ٢٩٦)

اذا كذب ثبوت الصفة ١١/١٢٩

أى الثبوت للصفة المقيّدة بتلك المرتبة. (هيدجى ١٦٨)

صدق سلب الصفة ١٢-١١/١٢٩

لكنّ الصّدق اعمّ من الصّدق الذاتى، وليس منحصراً فيه. ولذا قلنا: وان كذب ... فالوجود، مثلاً، الّذى فى المرتبة، مسلوب، وسلب ذلك الوجود المقيّد صادق، لانّ ذلك السّلب نقيضه، لكن صدقه بنحو المساوقة والانسحاب على المرتبة، لا بنحو الذاتيّة. وانّما اطلقنا «الصفة» فى الثانى، لانّ سلب مطلقها ليس فى المرتبة بنحو الذاتية. (سبزوارى ٧٧-٧٨)

وان كذب ايضاً سلب الصفة ١٢/١٢٩

أى السلب للصفة المقيّد بتلك المرتبة. (هيدجى ١٦٨)

فما هما نقيضان ١٣/١٢٩

أى ثبوت الصفة المقيدة وسلبها. (هيدجى ١٦٩)

وما ارتفعا ١٣/١٢٩

أى الثبوت للصفة المقيدة والسلب المقيد. (هيدجى ١٦٩)

وقدّمن سلباً على الحيثية ١٤/١٢٩

لو قال: «فقدم السلب» كان أولى.

يعنى اذا أردت سلب كل ماليس من جوهريات ذات الماهية عنها بحيث يعمّ الجميع فقدم السلب على «من حيث هى هى». فقل: الماهية ليست من حيث هى إلا هى، حتى

تصير الحيثية جزءاً من المحمول . ويكون السلب وارداً على الثبوت من تلك الحيثية؛لا أن تؤخّرحتى تصير تتمة للموضوع وقيداً له ، اذ لو فعلت كذا ، لربما يكذب الحكم مطلقاً، كما اذا كان مدخول السلب ممّا لايجوز أن يكون الموضوع خالياً عنه فى نفس الأمر بوجه أصلاً. (هيدجى ١٦٩)

فقل ليس الانسان من حيث هوانسان ١٢٩/١٤–١٥

بمعنى أن شيئاً منهما ليس نفسه ولا داخلاً فيه ، وان لم يكن خالياً من شئ منهما أو نقيضه فى نفس الأمر. (هيدجى ١٦٩)

لا أن يقال ١٢٩/١٥

فإنّه لايصح سلب بعض العوارض باطلاقه عن الماهيّة كالوجود والوحدة والتشخص والإمكان ونحوهما مما هى من عوارض المفهوم. (هيدجى ١٦٩)

عارض المهيّة نفسها ١٢٩/١٦–١٧

أى يكفى فى عروضه نفس تقرّرها الاعتبارى ، ومحض شيئية المهيّة ، من غير اشتراط بتقدّمها بالوجود. بخلاف العارض الثانى . (سبزوارى ٧٨)

إن للمهية نحوين من العارض : (١) مايعرضه من حيث هى هى ، لابشرط الوجود. ولامحالة يكون اتصاف المهيّة به فى الوجودين معاً ، اذ لايشترط فى اتصافها به الوجود الخارجى أو الذهنى، بل يكفى فى عروضه نفس تقرر المهيّة ومحض شيئيتها ... وهذا مثل الوجود نفسه والوحدة والامكان ومايشبهها . . .

(٢) مايعرضه بعد عروض الوجود، فتكون رتبته بعد رتبة الوجود، وذلك كالسواد والبياض ونحوهما بالنسبة الى الجسم ، مثلاً .

والقسمان كلاهما من عوارض المهية ، إلا أنهم اصطلحوا فى تسمية الأول بعوارض المهية والثانى بعوارض الوجود فرقاً بينهما . (آملى ٢٩٧–٢٩٨)

كالوجود والوحدة ١٢٩/٢١

أى مفهومهما . (سبزوارى ٧٨)

فانها وان لم تخل عن احد الطرفين ٢٣/١٢٩

أى لاتخلو عن أحد الطرفين فى مرتبة ذاتها. فلايصحّ سلبها، اذ قد مرّ أن الممكن فى مرتبة ذاته ممكن بالذات، لاينفكّ عنه الامكان الذاتى فى تلك المرتبة. فالامكان ذاتى له بمعنى أنه منتزع عن حاق ذاته، على ما هومصطلح الذات فى باب البرهان، لا الذاتى بمعنى كونه ليس بخارج عن ذاته بل إما عين ذاته أو جزء منه، على ماهو مصطلح باب الايساغوجى.

وهذا بخلاف عوارض الوجود حيث تخلو المهية عنها فى مرتبتها المتقدمة على مرتبة تلك العوارض وهى مرتبة نفس الوجود. (آملى ٢٩٨)

لكن ليست حيثية نفسها ٢٣/١٢٩

يعنى أن المهية، وإن لاتخلو عن عوارض المهية، لكن ليست تلك العوارض نفس ذات المهية ولا جزء منها. بل حيثية نفسها تغاير حيثية عارضها، اذ فرق بيّن بين كون الشئ مع الشئ وبين كون الشئ نفس الشئ. وكون العارض مع المهية لايستدعى أن يكون عينها أو جزئها. (آملى ٢٩٨)

فالتقديم الذى شرطوه ١/١٣٠

لايقال: إن الانسان من حيث هوانسان ليس بموجود، مثلاً. فشرط صحته ان يقدم السلب على الحيثيّة الاطلاقية حتى تصير الحيثيّة جزءً وقيداً للمحمول، ويكون السلب متوجهاً الى المحمول المقيد بكونه نفس الماهية. فصحّ أنه لايصحّ سلب بعض العوارض باطلاقة عن الماهية، وذلك عوارض نفس الماهية، لاعوارض الوجود العينى أوالذهنى. (هيدجى ١٧٠)

قدّموا حرف السلب عَلى الحيثية حتى يعمّ السلب عوارض المهيّة والوجود، اذ لو قدموا الحيثيّة على حرف السلب لكان السلب غيرصحيح بالنسبة الى عوارض المهيّة، وإن كان صحيحاً بالنسبة الى عوارض الوجود كما سيظهر. (آملى ٢٩٨)

من حيث هو ٢/١٣٠

أى نفسه اشارة الى ان الحيثية اطلاقيّة ، وهو فى قوّة ان يقال: الانسان نفسه كذا.

(سبزوارى ٧٨)

فلايتوجه النفى الى الوجود بنحو خاص ٣/١٣٠

وذلك لان الحيثية اذا صارت قيداً للموضوع فى مثال « الانسان من حيث هو ليس بموجود » لم يكن قيداً فى العبارة للموجود الذى هو محمول، حتى يتقيد به المحمول ويتخصص بخصوصيته . فيكون السلب وارداً على الموجود المطلق وغير المقيد بقيد، فيلزم أن يكون الانسان نفسه خالياً عن الوجود مطلقاً ، سواء كان الوجود الذى عينه أو جزئه أو الوجود الذى زائد عليه عارض له. وهذا السلب ، وإن كان يصحّ بالنسبة الى الوجود الذى عينه أو جزئه ، لكنه باطل بالقياس الى الوجود الطارى عليه. فإنه بالقياس الى الوجود الطارى لايخلو عن أحد النقيضين ، إما موجود أو معدوم. وكذا بالنسبة الى الامكان ونحوه من عوارض المهية التى لاتخلو المهية نفسها عنها. (آملى ٢٩٩–٣٠٠)

وهو باطل بخلاف ما اذا قلت بالعكس ١٣٠/٥–٦

فان نفى الخاصّ لايستلزم نفى العام. وقدمرّ انّ زيادة الوجود على المهيّة انّما هى فى التصوّر، لافى حاقّ الذهن. فتذكّر. (سبزوارى ٧٨)

بأن تقول: « الانسان ليس من حيث هو بموجود » ، فإن الحيثية حينئذ تعود جزءً من المحمول، ويتوجه النفى الى القيد. ويفيد أن الإنسان ليس له الوجود الخاصّ بأن يكون حيثية الوجود حيثية الإنسان ، ويكون عيناً أو جزءً، وإن لم تخل عن الوجود بنحو العروض للمساوقة بينهما. (هيدجى ١٧٠)

يعنى ان تقول: «الانسان ليس من حيث هو بموجود»... فالحيثية تصير حينئذ قيداً للمحمول. فيكون المسلوب هو الوجود الخاص المتخصص بكونه عين الانسان، لأن الموجود المقيد بكونه من حيث هو انسان عين الانسان، وسلب الوجود الخاصّ لايستلزم سلب العامّ. (آملى ٣٠٠)

وانف الوحدة التی من حیث نفس المهیة ۱۳۰/۹-۱۰

یعنی قل: «لیس الانسان فی مرتبة ذاته واحداً من حیث هو» أی بوحدة تکون عین الانسان أو جزئه. (آملی ۳۰۰)

وهکذا ۱۳۰/۱۰

أی انف الکثرةوالجزئیة والکلیة وغیرذلک مما هوخارج عن ماهیة الانسان ولیس عیناً له ولاجزء منه. (آملی ۳۰۰)

وقد یقال فی فائدة تقدیم السلب غیرذلک ۱۳۰/۱۰

مثل ان التقدیم لیصیر القضیّة سالبة، اذ لواخّر، صارت موجبة معدولة،فاقتضت وجود الموضوع . والمرتبة خالیة عن الوجود، اذ لیس عینا ولاجزء للمهیّة. وانما کان ماذکرنا اولی، لانّ الفارق بین العدول والتحصیل هوالقصد بان یتعلق ربط السّلب أو سلب الربط، لابالتقدیم والتأخیر، وان اعتبرنا السّلب التحصیلی، کما قلنا: «والسلب خذه...». (سبزواری ۷۸)

السلب فی قولک «المهیة لیست من حیث هی کذا» ۱۳۰/۱۱

[أی] سلب ما لیس بذاتی للمهیّة علی نحو ذاتی باب الایساغوجی عن المهیّة. (آملی ۳۰۱)

ولااقتضاء ۱۳۰/۱۳

یعنی لیس نقیض اقتضاء الشیٔ إلا لااقتضائه، لا اقتضاء مقابله، لیلزم من عدم اقتضاء أحد المتقابلین لزوم المقابل الآخر لوضوح أن اقتضاء الشیٔ واقتضاء مقابله ثبوتیان. (هیدجی ۱۷۲)

بل تجری فی الوجود عند اهل الذوق ۱۳۱/۲

مثل ماقالوا: حقیقة الوجود، اذا اخذت بشرط ان لایکون معها شیٔ من الاسماء والصفات، فهی المرتبة الاحدیة المستهلکة فیها جمیع الاشیاء. واذا اخذت بشرط الاسماء والصفات، فهی المرتبة الواحدیّة المدلولة لاسم الجلالة، وهوالله . واذا اخذت لابشرط

شیء، فهی الهویّة السّاریة فی کل شیء. ومرادهم من الاسماء والصفات مفاهیمها. فان حقائقها حقیقة الوجود. فیکون اشتراط الشیء بنفسه، اذ حقیقة الوجود هی الحیوة والعلم والقدرة والارادة والعشق والنور وغیرها، من الکمالات، ولهذا سرت هذه، سریان الوجود فکانت الاشیاء حیّة شاعرة مریدة عاشقة لمبدءها، کما قال تعالی: «سبّح لله ما فی السموات والارض». وقال: «وان من شیء الّا یسبّح بحمده». والتسبیح تنزیه عن النقائص، وهو فرع الشعور بکمال المسبّح له. والسبب فی انّه لایذعن اکثر العقول بکون الوجود، اینما تحقق، هو عین الحیوة والعلم والارادة وغیرها، من الکمالات، انه اذا سمعوا الوجود، ذهبوا الی مفهومه العام البدیهی. وهذا المفهوم خال عنها، بل یخالف مفهوماتها. واما العقول المتالهة، فلیست کذلک، بل ترقت الی معرفة حقیقة الوجود البسیط المبسوط. وانت، اذا اردت الاذعان التام، عند وصف الوجود بما ذکر، لاتقف فی مقام الفرق، ومقام فرق الفرق من المعنون ایضاً. واصعد بذهنک الی المراتب العالیّة منه، کوجودات الارواح المضافة والارواح المرسلة، حتی تری انّ المضاف، فضلاً عن المرسلة، وجودها عین العلم، وغیره من الکمالات، بل لیست النفس النطقیّة القدسیّة، الّا الوجود، عند التحقیق، فقد حقق ان علمها بذاتها حضوری، لیس الّا ذاتها. فوجودها علم وعالم ومعلوم. وکذا ارادة وعشق بذاتها لذاتها. ومرادیّة ماسواها ومعشوقیّته، منطویة فی مرادیّة ذاتها لذاتها، ومعشوقیّة ذاتها لذاتها.

وأیضاً، ذلک الوجود وحدة جمعیّة وتشخّص وحیوة ونور وقدرة واشراق علی القوی، وغیر ذلک، کلّ ذلک، فی النفس والعقل، قائم بالذات، وفی الواجب تعالی قیّوم بالذات. ولاتعدّد الّا فی مفاهیمها. وهذا هو المضرّة المشترکة فی مقام آخر. فان کثیراً من المتکلمین، لما سمعوا من الحکماء الالهین والمتالهین، ان الواجب بالذات تعالی لاجهة له، بل هو وجود بحت، ذهب اوهامهم الی الوجود البدیهی. فقالوا: الوجود معلوم بالبدیهة، وحقیقة الواجب لیست معلومة، والحال ان مرادهم به حقیقة الوجود الذی هو عین الایمان وحاق الواقع الّذی وجود المفارقات الّذی عرفت حاله ظلّه. وهذا المفهوم

زائد عليه. (سبزوارى ٧٨–٨٠)

أى فى الوجود الحقيقى الّذى مصداق الوجود، اذ مفهومه أيضاً مثل الماهيات الجارية فيها الاعتبارات عند الكل من غير اختصاص بالقول بجريانها فيه على أهل الذوق. فالوجود بشرط لا هو الحق تعالى. والوجود لا بشرط هو الوجود المنبسط المعبر عنه بالهوية السارية. والوجود بشرط شئ هو الوجودات الخاصة.

وقد يقال ان حقيقة الوجود ، اذا أخذت بشرط أن لايكون معها شئ من مفاهيم الأسماء والصفات ، فهى المرتبة الأحدية. واذا أخذت بشرط الأسماء والصفات، فهى المرتبة الواحدية. واذا أخذت لابشرط شئ منهما ، فهى الهوية السارية. وهذا أنسب باصطلاح أهل الذوق. ولذا فسر المصنف الاعتبارات الجارية فى الوجود الحقيقى بالأخير، لا بالاصطلاح الأوّل. (آملى ٣٠٢)

هو المستعمل فى مباحث ٧/١٣١

والثانى هو المستعمل فى الفرق بين الجنس والمادة.

والفرق بين المعنيين أن المراد فى الأول سلب وجود الأمور الزائدة عليها عنها، وفى الثانى سلب اتحادها معها ونفى صدقها عليها ؛ وأيضاً أن الأول لاوجود له فى الخارج ، بل فى الذهن أيضاً ، بخلاف الثانى. (هيدجى ١٧٢)

الفرق بينه وبين بشرط لا بالمعنى الثانى من وجوه: (١) ان ما أخذت المهيّة مجردة عنه ، فى هذا الاصطلاح، هو جميع ما عداها حتى الوجود والعدم. ولذا لاتكون المهيّة بهذا الاعتبار فى الذهن ، فضلاً عن الخارج ، إذ الكون فى الذهن شئ ماعداها... وما أخذت مجردة عنه ، فى الاصطلاح الثانى، هو الشئ المخصوص، وهو الذى لو قارنها لحصل من انضمامه اليها مجموع مركب لاتصدق تلك المهية على هذا المركب باعتبارها مجردة عما ينضمّ اليها.

(٢) ان السلب فى بشرط لا بالاصطلاح الأول متوجه الى وجود الأمور الزائدة عليها عنها ، ويكون المراد سلبها عنها واعتبارها بحيث تكون مع عدم وجود شئ مما عداها

معها ، سواء كان من أعراضها اللازمة أو المفارقة. وفى الاصطلاح الثانى متوجه الى صدقها عليها ، والمراد سلب اتحادها معها فى الوجود ، وإن كانت معها.

(٣) ان المهية بشرط لا بالمعنى الاول غير موجودة بخلاف المعنى الثانى، فانها موجودة كما هو واضح. (آملى ٣٠٣)

فكيف تكون من الاعتبارات الذهنية ١٣١/٩-١٠

لأن اعتبارها بشرط لا فى الذهن يستدعى وجودها فيه . . . فاعتبارها بشرط لا نفس موجوديتها.

لكنه اعتبار لها على نحو بشرط لا بالحمل الأولى. وأنّه مصداق للموجود الذهنى بالحمل الصناعى، كما أن تجريدها عما عداها تجريد بالحمل الأولى، وتخليط بالحمل الصناعى وتخليتها تخلية بالحمل الأولى ، وتحلية بالحمل الصناعى. (آملى ٣٠٣)

وقد مرّ دفعها فتذكر ١٣١/١١

بان المجرّدة ؛ وان كانت مخلوطة بالحمل الشايع، الا انّها مجرّدة بالحمل الاوّلى . (سبزوارى ٨٠)

فى مبحث دفع الشبهة عن المعدوم المطلق. (هيدجى ١٧٢)

لا من حيث هو داخل فيها ١٣١/١٢

أى فى مفهومها ومصداقها، ومحصّل إياها ومتّحد معها فى الوجود، بل من حيث إن هذا شئ وتلك شئ آخر، كل منهما ممتاز عن الآخر وجزء من مجموع. (هيدجى ١٧٣)

كالحيوان مأخوذاً مادة ١٣١/١٣-١٤

كما يقال: الحيوان بشرط لا جزء لماهية الانسان ومادة لها ، اذا اعتبر الحيوان فى ذاته ونفس مفهومه ، مجرّداً عن الناطق غير صادق عليه ، أى حيوانية صرفة معرّاة عن الناطقية ممتازة عنها. (هيدجى ١٧٣)

مادة له متقدماً عليه فى الوجودين ١٣١/١٧

ربما يقال: ان المادّة من الاجزاء الخارجيّة . فلا تتقدم الّا فى الوجود الخارجى ،

لا الوجود الذهنى ، والجواب ان ذلك من جهة ان تصور النّوع ، كالانسان، لايتمّ الّا بتصور جنسه وفصله. وذات الجنس والمادة واحدة ، ولاتغاير الّا باعتبار اخذها لابشرط وبشرط لا. وايضاً ، التحديد بالاجزاء الخارجيّة جايز، كتحديد الانسان بانّه نفس وبدن. والتحديد ليس الّا التصور. (سبزوارى ٨٠)

أى على المجموع تقدماً فى الوجودين. أما تقدمه فى العقل فظاهر، ضرورة أن تصور الانسان يتوقف على تصور الحيوان لأنه جزء من حده. لكن وجود الحيوان فى العقل متأخر عن وجود الانسان فى الخارج ، لأنه ما لم يوجد الانسان فى الخارج ، لم يعقل له شئ يعمّه وغيره.

وأما تقدمه فى الخارج بحسب مبدئه، فإن المواد العقلية مأخوذة من المبادى الخارجية، كما أنا أخذنا الحيوان من البدن والناطق من النفس الناطقة. هذا اذا كان لها مبادٍ خارجية. أما اذا لم يكن ، فلاتقدم لها إلا فى العقل. (هيدجى ١٧٣)

لانتفاء شرط الحمل ١٣١/١٧–١٨

لأن المادة والصورة موجودتان بوجودين اثنين فى العقل والعين. فالجزء يغاير الكل فى الوجودين، ومناط الحمل هو الاتحاد فى الوجود. (هيدجى ١٧٣)

والمهيّة المأخوذة كذلك قد تكون غير متحصّلة ١٣١/٢٠

اعلم ان ابهام الجنس وعدم تحصّله ، ليس باعتبار مهيته بما هى مفهوم ، لامن حيث التحقق ، لان مفهومه متعين ، لاابهام فيه ، وليس تعيّن مفهومه بالفصل ، والّا ، لكان المقسّم مقوّما؛ ولاباعتبار انه مهية ناقصة ، فانّه بعض المهية، لانّ الفصل ايضاً بعض المهية والمهية التّامة انّما هى النوع. بل ابهامه من حيث التحقق، لانّ وجوده وجودات، وله من حيث التحقق، اطوار. وهى وجودات فصوله المقسّمة ، فهو الفانى فيها. ولذا يقال: انّه المقول على الكثرة المختلفة الحقائق. والقول الحمل، والحمل هو الاتحاد فى الوجود. فالوجود ينسب الى الفصل اولاً ، والى الجنس ثانياً. فالحيوان الجنس ، وهو لابشرط ، يحمل على الحيوان وحده، وهو المأخوذ بشرط لا ، وعلى الحيوان المأخوذ بشرط شئ ، وهو النوع ،

وعلى الفصل. (سبزواری ٨٠)

ان مهيّة الجنس و [مهيّة] الفصل متغايرتان. ليس واحدة منهما داخلة فی قوام الأخرى، ولاواحدة منهما متقومة بالأخرى... ولذايكون الفصل محصّلا للجنس، لامقوّماً له.

ونسبة الجنس الى الفصل كنسبة العرض العامّ الى الشئ، ونسبة الفصل الى الجنس كنسبة الخاصّة اليه. فالجنس فی وجوده [الخارجی] يحتاج الى الفصل، لا فی مهيته، كما أن النوع أيضاً فی وجوده يحتاج الى العوارض المشخصة...

لكن يتمايزان فی كون الجنس بحسب وجوده الذهنی أيضاً محتاج الى الفصل. فكما لايوجد فی الخارج بلاوجود الفصل، لايتصور فی الذهن بلاتصور الفصل، وذلك لكون وجوده وجود الفصل. وهذا ماقالوا من أن وجوده فی الحقيقة وجودات هی وجودات الفصول. وهذا بخلاف النوع، فإنه فی وجوده الذهنی لايحتاج الى عوارض مشخصة، بل يتصور بما هوهو. هذا معنى كون الجنس غيرمتحصل والفصل متحصل.

ومما ذكرنا ظهر أن الحيوان المتصور بنفسه منفرداً عن فصل من الفصول ليس معنى جنسياً، بل هو نوع متحصل من الأنواع. بل الحيوان الجنسی هوالذی يتصور مع فصل من ناطق أو صاهل أو غيرهما. (آملی ٣٠٤)

وقد تكون متحصّلة فی ذاتها ٢/١٣٢

وهی النوع. ربما يقال: انّه. كما ان الجنس مبهم. لكونه مقولاً على اشياء مختلفة الحقائق. كذلك النوع. لكونه مقولا على اشخاص مختلفة الهويات كثيرة بالعدد. فكيف يكون الجنس غير متحصل والنوع متحصلا؟ والجواب ان العبرة فی التحصّل والابهام، بالاشارة العقليّة. فالنوع متحصّل، لانّه مهية تامّة فی العقل بلا اعراضه وضمايمه. لم يبق له تحصّل منتظر، الّا باعتبار الوجودات الخارجيّة والاشارة الحسّية. وهذا بانضمام الاعراض الخاصّة. بخلاف الجنس. فان وجوده مضمن فی وجود النوع، حتى فی وجوده العقلی. وليس مشاراليه للعقل، الّا بنحو الاستهلاك فی وجود النوع مطلقا. وهذا اظهر فی اجناس البسائط الخارجيّة. كالكم والكيف وغيرهما، اذ فی المركبات الخارجيّة، توخذ اجناسها

وفصولها مواداً وصوراً، فيختلط لحاظ ماديّتها فى جنسيّتها. واذا اخذ العقل جنس البسائط فقط ، فهو حكمه بما هومفهوم ، او بما هو مادّة عقليّة . لا بما هوجنس.

وهيهنا وجه آخر، وهوان النوع متحصّل مجرداً عن العوارض المادّية، من الاوضاع والجهات والامكنة والاوقات ونحوها، فى عالم العقول، فى نشاة الابداع. اذ لهذا الموجودات الطبيعية ، ارباب ذات عناية بها، باذن الله تعالى، بخلاف الجنس؛ اذ وجوده هناك ايضاً. بنحوالانغمار فى النوع الجبروتى. (سبزوارى ٨٠–٨١)

غيرمتحصلة باعتبار انضياف امور اليها ٢/١٣٢

أى غير تامّة ، محتاجة اليها فى نحو من التحصل غير التقوم ، كالتميز والتشخص. فهذه الأمور لاتفيد اختلافاً فى الماهية ، بل فى العدد، كالإنسان الأبيض والإنسان الأسود، وهذا الإنسان وذاك الإنسان. (هيدجى ١٧٥–١٧٦)

من ثانٍ مقسمٍ ٤/١٣٢

أى اللابشرط المقسمى الذى هوالمقسم للابشرط القسمى وبشرط شئ وبشرط لا. والفرق بين القسمى والمقسمى: ان المهية فى القسمى مقيد باللابشرطية، وفى المقسمى غير مقيدة بها. (آملى ٣٠٥)

وهو اى الثانى بكلى طبيعي وصف ٥/١٣٢–٦

إن المحصّل من كلمات جملة الأساطين . كالشيخ والمحقق الطوسى ، هوأن اللابشرط القسمى هوالكلى الطبيعى ، وأنه موجود فى الخارج .

وقد أورد عليهم المصنف بأنه غير موجود فى الخارج لأنه مقيد باللابشرطية. والمقيد بما هو مقيد لاموطن له الا فى العقل ، مع أن الكلى الطبيعى موجود فى الخارج . فهوحينئذ اللابشرط المقسمى غير المقيد بشئ حتى بقيد اللابشرطية.

وما أفاده منظور فيه لأن المقيد باعتبار بشرط الشئ أيضاً مقيد، فيلزم أن لايكون موجوداً فى الخارج . (آملى ٣٠٥)

وكونه من كون ٧/١٣٢

يعنى أنه موجود فى الخارج لكون قسميه موجودين فيه. (هيدجى١٧٦)

لايخفى عدم استقامة هذا الاستدلال بناء على ما حققناه.. من أن الكلى الطبيعى هو اللابشرط القسمى، لا المقسمى.

فالصواب أن يقال إن وجود الطبيعى يستكشف من وجود أفراده، لأنه القدر المشترك بينها. والقدر المشترك بين الأفراد الموجودة موجودة لامحالة. (آملى ٣٠٩-٣١٠)

اعنى المهيّة بشرط شيء ٧/١٣٢-٨

وقد تقرّر انّ ماصحّ على الفرد، صحّ على الطبيعة. بل هنا صحّة واحدة. (سبزوارى٨١)

من انّه جزء للشخص ١٣٢/١١-١٢

ممنوع، اذ ليس جزء فى الخارج. كيف وبين عنوان الجزئية وعنوان الحمل المعتبر فى الطبيعى مطلقا تهافت؟ وانما قلنا «اولى» الى الصواب، اذ يمكن حمله على الجزء التحليلى كما سياتى، فان مفهوم النوع جزء مهية الشخص. فان مهيته، بما هوشخص مفهوم النوع، مع العوارض المشخصة، ومفهومى الجنس والفصل، جزءا حدّ النوع. واما الوجود، فوجود الجميع واحد وجعلها واحد. (سبزوارى ٨١)

ليس المراد من الاستدلال بكون الكلى الطبيعى جزءً من الشخص الموجود على كونه موجوداً، أنه جزء خارجى له، وأنه موجود بوجود على حدة، وراء وجود الشخص، كما هو شأن الأجزاء الخارجية بالقياس الى المركب منها، حتى يلزم المفاسد المذكورة فى المفصلات. بل المراد أنه جزء عقلى له. والمراد من الجزء العقلى للذات الموجود فى الخارج هو أن العقل يحلّل تلك الذات اليه. وكل ما يحلله العقل ذات الموجود اليه، يجب كونه موجوداً بوجود تلك الذات.

فظهر بطلان ماقاله الشريف من أنه إن أريد به أن الحيوان، مثلاً، جزء له فى الخارج فهو ممنوع، بل هو أول المسألة. وإن أريد أنه جزء فى العقل، فهو مسلم، لكن الأجزاء العقلية

للموجودات لايجب أن تكون موجودة فى الخارج.

وكذا ماذكره أيضاً أن من قال بوجود الطبائع فى الأعيان، إن أراد به أن الطبيعة الإنسانية، مثلاً، بعينها موجودة فى الخارج مشتركة بين أفرادها، لزمه أن يكون الأمر الواحد بالشخص فى أمكنة متعددة ومتصفة بصفات متضادة، لأن كل موجود خارجى يجب أن يكون متعيناً ممتازاً فى ذاته غير قابل للاشتراك فيه. وإن أراد أن فى الخارج موجوداً اذا تُصوّر وجُرّد عن مشخصاته، حصل منه فى العقل صورة كلية. فذلك بعينه مذهب من قال: لاوجود فى الخارج إلا الأشخاص والطبائع الكلية منتزعة منها، فلانزاع إلا فى العبارة. انتهى.

وقد عرفت أن النزاع معنوى. والصورة المجردة المنتزعة من الشخص ماهيّة له وموجودة فى الخارج بوجوده، اذ فرق بين أنّه موجود بعين وجود أشخاصه وأنّه موجود بمعنى وجود أشخاصه. (هيدجى ١٧٦–١٧٨)

ولما ذكرنا ان الطبيعى ١٤/١٣٢

تمهيد لدفع توهم المنافات بين كون المهية موجودة فى الخارج وماسبق من اعتباريتها وعدم تحققها. (هيدجى ١٧٨)

الوجود واسطة فى العروض ١٤/١٣٢–١٥

الواسطة فى العروض هى ما كانت معروضاً للعرض حقيقياً. ولمكان علاقتها مع ذى الواسطة يسند عرضها الى ذى الواسطة. فيكون اسناد عرضها اليه مجازياً لا حقيقياً. (آملى ٣١٠)

لاواسطة فى الثبوت ١٥/١٣٢

قد يقال: واسطة فى الثبوت، اى لاواسطة فى الاثبات. وقد يقال: واسطة فى الثبوت، أى لافى العروض. وهى المرادة ههنا. وهى التى قد لايتصف بما فيه الوساطة، مع اتصاف ذى الواسطة به، فى الحقيقة، مطلقا، كما سياتى فى اول الربوبيات. (سبزوارى ٨١)

فان التشخص هوالوجود ۱۶/۱۳۲

والعوارض المسماة بالمشخصات عندهم أمارات له و کواشف عنه، لا أنها مشخصات حقیقیة. (هیدجی ۱۷۵)

ثانیاً وبالعرض ۱۷/۱۳۲

أی بضرب من المجاز. (هیدجی ۱۷۶)

لما ذکرنا ۱۸/۱۳۲

توقیتیة، جوابه بعد عدة سطور قوله «أشرنا الی أن الوساطة». (هیدجی ۱۷۶)

بشیء بالعرض ۱۹/۱۳۲

أی بالمجاز لعلاقة. (سبزواری ۸۱)

صحّة السلب ۲۰/۱۳۲

أی سلب مافیه الوساطة عن ذی الواسطة. (سبزواری ۸۱-۸۲)

وهو ما اذا کانت الواسطة ممتازة عن ذیها بحسب الوجود والاشارة الحسیة. وذلک کالسفینة وجالسها. حیث إن کلاً منهما موجود بوجود علی حدة. ویمتاز عن الآخر فی الاشارة الحسیة. (آملی ۳۱۰)

وفی بعضها خفیة ۲۰/۱۳۲

وهو ما کانت الواسطة فیه غیر ممتازة عن ذیها فی الاشارة الحسیة، مع امتیازها عنه فی الوجود، کالبیاض والجسم، فان وجود البیاض مغایر لوجود الجسم. لکن الاشارة الیه بعین الاشارة الی الجسم. (آملی ۳۱۰)

وفی بعضها اخفیٰ ۲۱/۱۳۲

بحیث یترائیٰ الاتصاف بما فیه بالحقیقة. وهذا الظهور والخفاء وشدته، تدور مدار شدّة الارتباط. بحیث یصیر کالاتحاد اللامتحصّل مع المتحصّل. (سبزواری ۸۲)

وهو ما اذا کانت الواسطة متحدة الوجود مع ذیها وفی الاشارة الحسیة معاً. وهذا علی قسمین:

(١) أحدهما ما اذا كان مهيتان لإحداهما تحصّل والأخرى غير متحصلة،فاتّحدتا وجوداً. فاتحادهما وجوداً مستلزم لاتحادهما فى الاشاره الحسية بطريق أولى. وذلك كالجنس والفصل، بناء على أن يكون الفصل مهية فى قبال مهية الجنس.

(٢) وثانيها ما اذا كانت الواسطة هى وجود ذى الواسطة. وهذا هو اخفى من الأخفى المتقدم. (آملى ٣١٠)

لامرتبة له فى التحقق ٢٣/١٣٢

أى فى التحقق مطلقاً، خارجاً وذهناً، كما مرّ بيانه... من احتياج الجنس فى كلا الوجودين الى الفصل، بخلاف النوع، فانه محتاج فى الوجود الخارجى الى الخصوصية. (آملى ٣١١)

ولا سيما فى البسائط ١/١٣٣

الخارجية كالأعراض لانهما فيها متّحدان فى الخارج، بخلاف المركبات الخارجية، فانهما تؤخذان فيها مادة وصورة خارجتين لكل منهما وجود على حدة. فربما يختلط عليك لحاظ مادية أجناسها ولحاظ جنسيتها. (هيدجى ١٧٦)

من هذا القبيل ٢/١٣٣

أى من قبيل الواسطة فى العروض فى الجنس وفصله، حيث ان الواسطة فيه أخفى، اذ لها أقسام ذكرها فى المنطق عند بحثه عن الكلى الطبيعى. (هيدجى ١٧٦)

بالنظر الدقيق البرهانى ١٣٣/٢ـ٣

فصحّة سلب الوجود عن الكلى الطبيعى، ضعيفة. وثبوت الوجود له، كاد ان يكون بالحقيقة. فالكلّى الطبيعى موجود بحكم العقل الفكرى، وهذا حقيقة عقليّة، مجاز عرفانى. وبهذا يمكن التوفيق بين قولى المثبت والنافى. فان الطبيعى موجود بواسطة فى العروض، وغير موجود، لصحّة سلب الوجود، وان كانت هذه الصحّة اخفى، واحتاجت الى زيادة تدقيق واعانة مذاق رشيق. (سبزوارى ٨٢)

لانّ فناء المهيّة فى الوجود ١٣٣/٤

ما اشبه هذا بقول العرفاء: اذا جاوز الشئ حدّه، انعكس ضدّه . فلو كان للمهيّة التى هى الكلى الطبيعى تقرّرحقيقى بذاتها ، كضميمة للوجود الذى هوالتشخص الحقيقى ، كان هوتحققها ، لكنّه باطل. فالتحقق الذى للوجود بالذات، يكون تحققا لها بالعرض ، لانّ حكم النفس فيه ، ينسحب على الفانى. ولذا يقال: اتحادهما اتحاد اللامتحصّل والمتحصّل واتحاد المبهم والمعين. وبالجملة ، هذا سبيل القصة فى القول بوجود الكلى الطبيعى . ومنهم من افرط فقال بوجوده بالذات. وهم القائلون باصالة المهيّة . ومنهم من فرّط فيه ونفاه مطلقا. ومنهم من قال بوجوده بالعرض ، لكن لاعلى الوجه اللطيف الذى قلنا فى معنى ما بالعرض، بل كاتصاف الجالس فى السفينة بالحركة العرضيّة. ومنهم من قال ان وجود الكلى الطبيعى وهو وجود ربّ النوع . ومنهم من يقول بوجوده كما ظنّه الهمدانى. والكل مزيفة. (سبزوارى٨٢)

اشد من فناء الجنس فى فصله ١٣٣/٤-٥

وجه أشدية فناء المهيّة فى الوجود... أن المهيّة تحتاج الى الوجود فى التحقق لأن الوجود عبارة عن كونها وتحققها، بخلاف الجنس فإنه محتاج الى الفصل فى التحصل، بمعنى أنه لايوجد بدون وجود الفصل، بناء على المعروف.

وأما على التحقيق ، فالفصل ليس إلا وجود الجنس . فيتخالف الفصل والجنس مع المهية والوجود فى التعبير فقط. (آملى٣١١)

التى عرضها الكلية فى الذهن ١٣٣/٧-٨

لأن الكلية من المعقولات الثانيـة المنطقية التى ظرف عروضها واتّصاف المعروض بها كلاهما فى الذهن، اذ المهية فى الخارج جزئى ، لأن الشئ ما لم يتشخص ، لم يوجد فى الخارج. (آملى٣١١-٣١٢)

هى لا كلية ولاجزئية ١٣٣/٨-٩

واطلاق «الكلى» عليها إنما هو بالمجاز، لكونهـا معروضة للكلية بالقوة . وانما قيّد

بالطبيعى ، أى المنسوب الى الطبيعة التى هى بازاء العقل ، أعنى الخارج. (هيدجى ١٧٦)

مثل ما يقال ١٠/١٣٣

أى فى الاستدلال بوجوده فى الخارج. (هيدجى ١٧٦)

جزء الفرد الموجود ١١/١٣٣

وجزء الموجود موجود. (هيدجى ١٧٦)

الجزء التعملى ١١/١٣٣

لا الخارجى، لأن العقل يحلّله الى طبيعة معروضة والى تشخص عارض . وكل واحد من العارضية والمعروضية إنما هو بحسب العقل، دون الخارج. فالمراد من الجزء هو جزء حدّه، من حيث هو شخص، اعنى مفهوم الشخص. وكيف لا يكون المراد هو جزء الحدّ؟ والطبيعة لابشرط ، ليست بجزء حقيقة ، انما هو بشرط لا . (هيدجى ١٧٦)

ليس الطبيعى ١٥/١٣٣

أى ليست نسبة المعنى الطبيعى الى جزئياته نسبة اب وأحد الى أولاد كثيرين كلهم ينسبون اليه بأن يكون الانسانية الكلية انسانية واحدة بالعدد موجودة فى كثيرين. فإن الواحد العددى لايتصور كونه فى أمكنة كثيرة . ولو كانت الانسانيّة أفراد النّاس أمراً واحداً بالعدد ، لزم كونه عالماً جاهلاً ، أبيض أسود ، متحركاً ساكناً ، الى غير ذلك من المتقابلات.

بل كنسبة آباء الى أبناء ، أى لكل واحد من آحاد الانسان مثلاً انسانية أخرى هى بالعدد غير ما للآخر. وأما المشترك ، فهو فى الذهن ، لاغير . (هيدجى ١٧٦–١٧٧)

كما حققنا اتحاده مع الأفراد ١٨/١٣٣

فوجوده وجودات بالحقيقة. (هيدجى ١٧٧)

لابشرط ٢/١٣٤

بمعنى الثانى، أى المقسمى. (هيدجى ١٧٧)

يحتمل أن يكون خبراً ٢/١٣٤

قوله «حملا» (١) إما خبر لقوله «جنس وفصل»؛ فيصير المصراع كلاماً تامّاً، هكذا: الجنس والفصل، اذا أخذا لابشرط يحمل احدهما على الآخر. وكذا المصراع الثانى يصير كلاماً تامّاً، هكذا: المادة والصورة، اذا أخذا بشرط لا، لايحمل أحدهما على الآخر.

هذا، ولكن المعنى حينئذ لايخلو عن التعسف ضرورة أن الجنس والفصل ليس لها حالان — وهما اخذهما لابشرط وبشرط لا — حتى يقال عند أخذهما لابشرط يحمل أحدهما على الآخر. وكذا المادة والصورة. بل الجنس والفصل دائماً مأخوذان لابشرط، والمادة والصورة دائماً تكونان بشرط لا. فاعتبار اللابشرطى من مقوّمات مفهومى الجنس والفصل. كاعتبار البشرط اللائية فى مفهومى المادة والصورة.

و (٢) إما صفة لقوله «جنس وفصل»، والخبر قوله «فمدة وصورة...». تقدير الكلام حينئذ: الجنس والفصل المأخوذان لابشرط المتصفان بصحة حمل أحدهما على آخرهما نفس المادة والصورة المأخوذتان بشرط لا، ومتحدان معهما. والتفاوت بينهما بنحو لابشرط وبشرط لا. (آملى ٣١٣—٣١٤)

بشرط لا ٣/١٣٤

بالمعنى الثانى من معنييه؛ بأن يلاحظ وحده؛ من حيث إنه جزء للمجموع الحاصل منه ومما يقارنه. (هيدجى ١٧٧)

متحد ذاتا ٥/١٣٤

اى المادّة متّحدة مع الجنس الطبيعى ذاتا، ومختلف معه باعتبارى بشرط لا ولا بشرط. وكذا الصورة مع الفصل الطبيعى. (سبزوارى ٨٢)

على ما هو المشهور من أن الأجزاء العقلية إنما تؤخذ من الأجزاء الخارجية فيما هو مركب خارجى.

وزعم صاحب المحاكمات. وتبعه الشريف. أن هذا المشهور باطل، لما ذكر فى المطولات كالمشارق مع جوابه.

اعلم أن المـادة والصورة يقعان بالاشتراك على جزئى الجسم وعلى الجنس والفصل المأخوذين بشرط التجرد. فجميع أنواع الأعراض تكون مركبة من مادة وصورة. (هيدجى ١٧٧-١٧٨)

فى الجسم ١٣٤/٥

وهو جوهر ممتدّ فى الجهات. (هيدجى ١٧٨)

أى المادة والصورة ١٣٤/٥

المادة هى الهيولى الأولى . والصورة هى الجسمية والاتصال . فيؤخذ الجوهرية من الهيولى والإمتداد من الصورة الجسمية. (هيدجى ١٧٨)

ان الجسم المركّب من المـادة والصورة يكون جزئاه ، أعنى المـادة والصورة ، متقدمين عليه بحسب الوجود الخارجى والذهنى معاً بالتقدم بالطبع... ولازم ذلك هو أن يكون تصوّر الجسم بتصوّر أجزائه منضماً بحيث يتحقق من انضمامهما الجسم فى الذهن كما يتحقق من انضمامهما فى الخارج. فيكون رتبة تحقق المـادة والصورة فى الذهن متقدماً على حصول الجسم فيه. ثم عند حصول الجسم فى الذهن، ينحلّ عقلاً الى شئ هو الجنس وشئ آخر هو الفصل. فيكون حصول الجنس والفصل فى الذهن متأخراً عن حصول الجسم فيه، كما كان حصول الجسم فيه متأخراً عن حصول المادة والصورة فيه.

فأوّل ما يحصل فى الذهن هو المـادة والصورة، ثم يحصل منهما الجسم ، ثم يحصل بعد حصول الجسم الجنس والفصل. لكن الجنس مأخوذ من المادة والفصل من الصورة. (آملى ٣١٤)

وتان فى أعراضه أى اعراض الجسم عقليتان ١٣٤/٦-٧

الأعراض . . . ليست لهـا أجزاء خارجية حتى تتحقق أجزائها أولاً ، ثم تتحقق الأعراض. بل أول مايحصل منها فى الذهن هو نفس ماهياتها البسيطة فى الخارج. ثم تنحلّ عقلاً الى الجنس والفصل . ثم فى الرتبة اللاحقة عن التحليل العقلى ، يعتبر ما انحلّت الأعراض اليه تارة على نحو اللابشرطية ، فيسمى بالجنس والفصل، وأخرى بنحو بشرط

لائية، فيسمى بالمادة والصورة العقليتين.

وليس الجنس والفصل فى الأعراض مأخوذين من المادة والصورة، بل هما أعنى الجنس والفصل والمادة والصورة متّحدان بحسب الرتبة، ليس بينهما سبق ولحوق. وإنما التفاوت بالاعتبار المحض. (آملى ٣١٥)

فانّهما فيها ١٣٤/٧

قد يقال لها مادّة وصورة تبعيّتين، اى بتبعيّة موضوعاتها. (سبزوارى٨٢)

اى متحدان ١٣٤/١٠

فالاثنينيّة المفهومة من لفظ «سيّان» باعتبار مفهومها. وامّا وجودهما، فواحد. والقرينة انّ ما به الاشتراك لايساوى ابداً ما به الامتياز. (سبزوارى ٨٢–٨٣)

وليس فصلان ١٣٤/١٢

فإن الجنس لما تحصل بأحدهما، لكان النوع متحققاً به، فلايكون الآخر فصلاً له. (هيدجى ١٧٨)

ولا جنسان ١٣٤/١٢

فلو كان لماهية واحدة جنسان فى مرتبة واحدة، لكان لكل واحد منهما فصل محصّل يتحصل به كل منهما نوعاً على حدة. فيكونا ماهيتين، لاماهية واحدة. ولو كان الفصل الواحد محصّلاً لكل منهما، لكان النوع محقّقاً بأحدهما، فلا يكون الآخر جنساً له. (هيدجى ١٧٨)

والفصل منطقى ١٣٤/١٨

هذا الاصطلاح فى الفصل المنطقى، غير ما هو المشهور فى المنطق، لانّ ذلك نفس الفصل والفصليّة. والمراد بـ«المنطقى» هنا مايوضع فى حدّ الشئ، وهو مايعرضه الفصل المنطقى بذلك المعنى، فيسمى المعروض باسم العارض اللازم. (سبزوارى ٨٣)

والمراد به هنا ما فى مقابل الحقيقى مطلقاً، لا مايقال فى مقابل الطبيعى والعقلى، اذ هو على اصطلاح المنطق كما اشار اليه فى الحاشية. (هيدجى ١٧٨)

الفصل { حقيقى
منطقى { منطقى مشهورى
منطقى غير مشهورى

المنطقى المشهورى هو مفهوم الفصل . وقد قالوا ان مفهوم الفصل فصل منطقى، ومعروضه فصل طبيعى ، والمجموع عقلى .

والمراد بمفهوم الفصل : المعرّف بالكلى المقول فى جواب أى شئ هو فى جوهره . والمراد بمعروضه هوالمهية التى تعرضه الفصلية حين ما تقول: «الناطق فصل» أى كلى يقال فى جواب السؤال عن الانسان بأنه أى شئ هو فى جوهره.

والمنطقى غير المشهورى هولازم الفصل الحقيقى كالحساس للحيوان والناطق للانسان، فان الناطق ليس فصلاً حقيقياً. (آملى ٣١٧)

كالناطق أو النطق ١٨/١٣٤

التعبير بالناطق او النطق على سبيل الترديد لمكان عدم الفرق بينهما بناء على ما هو التحقيق من أن الفرق بين المشتق وبين مبدئه بالاعتبار. (آملى ٣١٨)

كان كيفاً ١٩/١٣٤

كما هو المشهور، أو اضافة كما قال الفخر الرازى. (هيدجى ١٧٨)

لاسيما الفصول ١/١٣٥

إشارة الى ماقاله السيد الشريف من أن مفهوم الشئ لا يعتبر فى مفهوم الناطق، مثلاً، وإلا لكان العرض العام داخلاً فى الفصل. ولو اعتبر فى المشتق ماصدق عليه الشئ، فقلبت مادة الامكان الخاص ضرورية . فإن الشئ الذى له الضحك هو الانسان، وثبوت الشئ لنفسه ضرورى .

وقال المصنف فى بعض تاليفه : وايضاً لزم دخول النوع فى الفصل .

وقال أيضا : إنا نعلم بديهة أن ليس فى توصيف الثوب بالأبيض تكرار الموصوف

أصلاً. لابطريق العموم ولابطريق الخصوص. والحال أنه لو اعتبر الشئ فيه، فيلزم التكرار. (هيدجى١٧٩)

خصوصية الفصول بين المشتقّات في أن تكون بسيطة لمكان كونها مورد دليل البساطة الذى أقامه المحقق الشريف. وهو انه لوكان المشتق المأخوذ فصلاً مركباً، لزم إما دخول العرض العامّ فى الفصل، أو قلب مادة الامكان الخاص بالضرورة.

ومن المعلوم أن هذا الدليل، لو تمّ، لدلّ على بساطة المشتق فيما أخذ فصلاً لا مطلقاً. (آملى ٣١٨)

اشتقاقى ٢/١٣٥

يقال فى عرفهم إن الناطق والحسّاس مشتقان من الصورة الانسانية والحيوانية، أى من الجوهر الناطق والجوهر الحسّاس.

ومرادهم بالمشتق العنوان الحاكى، وبالمشتق منه المعنون المحكى عنه؛ لا ما هو المصطلح عند أهل العربية. فكل مفهوم مأخوذ من معنى ومنتزع منه، فهو مشتق منه، كالضاحك مثلاً بالقياس الى الانسان، يقال إنه مشتق منه. (هيدجى ١٧٩)

اقتحام ذى ٤/١٣٥

ان اللفظ بما له من المفهوم اذا لم يكن قابلاً للحمل على الذات، مثل الضرب الموضوع للحدث بشرط لا، فى حمله لابد من تحوله الى المعنى القابل للحمل. وهو بأحد نحوين: إما بتأديته بصورة المشتق مثل ضارب، وإما بتصديره بكلمة «ذو»، مثل «زيد ذو ضرب».

وحمل «ذوضرب» عليه حمل هوهو، اذ كلمة «ذوضرب» لايحتاج فى حملها على الانسان الى اقتحام كلمة «ذو» مرة أخرى.

فالنفس الناطقة بنفسها لايحمل على الانسان؛ لانها موضوعة للمعنى المعتبر بشرط لا الذى هو بهذا المعنى الصورة، وهى لاتحمل على المركب منها ومن المادة، لأن اعتبار بشرط لامناف للحمل. (آملى ٣١٨-٣١٩)

والّا فنفس النفس الماخوذة لابشرط ۵/۱۳۵

هذا احد المواضع التی قلنا انا نستعمل کثیرا ما اللابشرط وغیره فی الحقائق إیضاً. فاخذ النفس لابشرط ، فی الطرف النازل ، لیصح لها نحو اتحاد مع القوی البدنیّة ؛ بل مع البدن ، بما هو بدنها. وفی الطرف الصاعد ؛ لتشمل العقل بالفعل . بل الفعال الی الفناء فی الحق المتعال ، کما عرف القدماء الانسان بانّه حیوان ناطق مایت. واذا اخذت بشرط لا ، بالنسبة الی البدن ، فهی صورة للبدن. والبدن مادّة النفس . والصورة علة للمادّة. والاخذ لابشرط فیها ملاحظة ما بهالاشتراك فی الوجودات المراتب. والاخذ بشرط لامحافظة ما به الامتیاز فیها. أو الاول توحید الکثیر . والثانی تکثیر الواحد. (سبزواری ۸۳)

علی الابهام ۲/۱۳۶

أی علی نحو الإطلاق والعموم، لاالتعیین والخصوص، کما سیذکره. (هیدجی ۱۸۰)

أی المعتبر من باقی المقوّمات معتبر علی نحو القدر المشترك بین الخصوصیات ، لا الخصوصیات نفسها . فالجسمیة المعتبرة فی الانسان ، مثلاً ، لیست بخصوصیة الطبیعة العنصریة أو المثالیة ، بل الأعمّ منهما. (آملی ۳۱۹)

وذوقوام من الانواع من معان ۲/۱۳۶

کلمة «من» الاولی بیان «ذو» والثانیة صلة « قوام » ، أی مامن الانواع ذوتقوّم من المعانی. (سبزواری ۸۳)

قال الشیخ ۵/۱۳۶

عبارة الشیخ علی مانقله فی الشوارق هکذا: « وصورته ، أی صورة الجسم ، هی ماهیته التی بها هو ماهو. ومادته هی المعنی الحامل لماهیته...»

والسرّ فی ذلك أن المادة هی ما به الشیٔ بالقوة . ولاشك أن قوة الشیٔ لیست هی الشیٔ . وأما الصورة هی ما به الشیٔ بالفعل. وفعلیة الشیٔ هی الشیٔ . (هیدجی ۱۸۰)

لانّ ذا الفصل ۵/۱۳۶

بل کلّ تالٍ فیه جمیع کمالات المتلوّ مع شیٔ زائد، لانّ التغیّرات الطولیّة فی الصعود

استکمال، وهو اللبس ثمّ اللبس للمادة ، لاالخلع ثمّ اللبس ، کما فی الانقلابات، فی السلسلة العرضیّة. فینتهی الاستکمال الی تمامیّة الفصل الاخیر ، وهو جامع ، بنحو اللّف والرتق، جمیع الکمالات الّتی کانت فیمادونه. بنحو النشر والفتق ، ویقوی علی جمیع مایقوی القوی الاخریٰ علیه ، لانـّه تمامها. والتام یجمع فعلیـّات الناقص، ویفعل فعله. (سبزواری ٨٣)

عیـّنا ١٠/١٣٦

ماض مبنی للفاعل من التعیین. أی فهو معیـّن النوع ومشخـّصه ومقوّم سائرمعانیه، وإن تبدلت. (هیدجی ١٨١)

فهی أی کلّ واحد ١١/١٣٦

هذا متفرّع علی التبدّل. (سبزواری ٨٣)

وقس علیه الباقی ١٤/١٣٦

فن الحسّاسیّة اعم من الاحساس بالمشاعر. ومن العلم الحضوری بالمحسوسات، کما ان بصیریة الحق تعـالیٰ وسمیعیـّته، وبالجملة مدرکیـّته، هی علمه الحضوری بالمبصرات، وغیرها بنحو اشدّ واتمّ. من حضورها لدی المشاعر. ومحرّکیته اعم من التحریک بالقوّة المنبثـّة العاملة، ومن التحریک بالقدرة الروحیـّة. (سبزواری ٨٣– ٨٤)

الخاص من کل واحد ١٤/١٣٦

بأن یؤخذ مثلاً فی حدّ نوع الانسان الجوهر المادی أو الجسم الطبیعی. وقد علمت أن هذه الخصوصیة غیرمعتبرة فی حقیقة المحدود، زائدة علیها. (هیدجی ١٨١)

زیادة الحد علی المحدود ١٦/١٣٦

فإن کینونة القوس قطعةً من الدائرة لاتکون مأخوذة فی مهیته حتی اذا لم تکن قطعة من الدائرة لم تکن قوساً. بل هو مایحیط به خط مستدیر ینتهی طرفاه بنقطتین بحیث تحصل من امتداد طرفیه اوأحدهما الدائرة منغیرفرق بین أن تکون قطعة منالدائرة أملا. (آملی ٣١٩)

مثالاً ومعنويا ١٨/١٣٦

متعلقان بـ«الجسم» و «النّمو»، على سبيل الـّلف والنشر. والمقصود دفع ان يقال: الذاتى لايختلف ولايتخلّف، بانّ الـّذاتى هو القدر المشترك من تلك المبهمات المذكورة. (سبزوارى ٨٤)

هل وحدت ماهيتها ١٣٧/٥–٦

بأن تكون فى العين واحدة ماهيةً ووجوداً، أى شيئاً واحداً بسيطاً، ذاتاً ووجوداً، لاتعدّد فيه فى حدّ ذاته ووجوده، ينتزع العقل منه باعتبارات شتّى هذه المفاهيم المتغايرة والصور المختلفة. (هيدجى ١٨٢–١٨٣)

رفع وجود ٨/١٣٧

فيه أن تعويض التنوين عن المضاف اليه لايطرد فى كل موضع. فلو قال: «ثم على الثانى فإما اتحدا وجودها فى العين أو تعددا» سلس النظم وسلم عن مخالفة ماهو أكثر إلاأن فيه وضع المظهر موضع المضمر، وهوعند الضرورة مغتفر. (هيدجى ١٨٣)

او وجودها كذاتها ٩/١٣٧

هوالمختار لدى الشيخ المتأله الاشراقى. واستدلّ عليه بأنه لواتحدت الأجزاء جعلاً ووجوداً، لما أمكن بقاء الجنس بعد زوال فصله. لكن الثانى باطل، اذ الشجر، اذا قطع، والحيوان، اذا مات، فإنه بقى جنسهما مع زوال النموّ والحس. (هيدجى١٨٣)

فهذه اقوال ثلثة ١٠/١٣٧

الاول انها فى العين واحدة مهية. ومعلوم ان المهيّة الواحدة لايكون لها الّا وجود واحد. والثانى، انها فى العين متكثرة مهية، كما فى الذهن متحدة وجوداً. والثالث، انها متكثرة مهية ووجودا.

وتزييفها فى الكتب مسطور. والصواب قول رابع، وهوان مهيّة الاجزاء العقليّة غيرمتحققة فى العين، لابنحو الوحدة، ولا بنحوالكثرة، كما اشرنا اليه بقولنا: «بل باعتبارات له تلك الصور». وهومقتضى اصالة الوجود، واعتباريـّة المهيّة. ففى الخارج ليس الّا نحو

وجود، ينتزع منه العقل لاجل التنبيه بمشاركات اقل او اكثر مفاهيم خاصّة وعامّة واعمّ فاذا حصل زيد فى العقل، بمعونة الحس، وشاهد معه عمرواً وبكراً وخالداً مثلاً، حصل له استعدادحصول الانسان. واذا شاهد معها الفرس والبقر مثلاً حصل الحيوان. واذا شاهد معها الشجر، حصل الجسم النامى. وهكذا، وليست متحققة فى العين الّا بالعرض. وهذا مذهب صدرالمتالهين، قدّس سرّه ؛ واليه ناظر ماارتضاه من الفصول الحقيقيّة انحاء الوجودات. والّا، فالفصل احد المهيّات والكلّيات الخمس. وانما خصّه بالفصل، لانّ الجنس مهية ناقصة مبهمة ؛ تحصله بالفصل، وشيئية الشئ، بالصورة التى هى ماخذ الفصل، بل عينه. (سبزوارى ٨٤)

متعددة فى العين ١١/١٣٧

يعنى أن كل واحد واحد منها موجود فى الخارج وليس بمنتف فيه. فاذا وجد فرد من الانسان، مثلاً، فى الخارج، صدق أن فى الخارج انساناً وحيواناً وجسماً وجوهراًوونامياً وحسّاساً وناطقاً وضاحكاً وكاتباً، وإن لم يكن لكل واحد وجود على حدة. فإن الوجود الواحد يكفى فى تحقق الماهيات المتعددة المختلفة فى صدق أن كل واحد منها فى الخارج موجود. (هيدجى ١٨٣–١٨٤)

وأما اذا نظرنا الى عدم تحقق المهية بالذات ١٣/١٣٧–١٤

هذا هو القول الرابع الّذى هومختار صدرالمتألهين، وهو أن مهيّة الأجزاء العقلية غير متحققة فى الخارج رأساً. فلاتكون مهية حتى يبحث عن وحدتها وتعددها. بل التحقق للوجود، بناء على أصالته. (آملى ٣٢١)

كذلك نقول نحن ١٩/١٣٧

فى جوابك إن قلت علينا ما قالوا عليهم. والفرق بين هذا القول والقول الأول ظاهر، كما أشار اليه فى الحاشية ؛ فصار قولاً رابعاً. وهو نحو من الوجود بسيط، كما قال فى الأسفار. فالموجود فى الخارج هو الوجود، لكن يحصل فى العقل بوسيلة الحسّ أوالمشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامّة أو خاصّة، ومن عوارضه أيضاً كذلك.

ویحکم علیها بهذه الأحکام بحسب الخارج. فما یحصل فی العقل من نفس ذاته یسمی بالذاتیات. وما یحصل لامن حیث ذاته بل لأجل جهة أخرى یسمی بالعرضیات. فالذاتی موجود بالذات، أی متحد مع ماهو الموجود اتحاداً ذاتیاً، والعرضی موجود بالعرض، أی متحد معه اتحاداً عرضیاً. ولیس هذا نفیاً للکلی الطبیعی کما یظن، بل الوجود منسوب الیه بالذات اذا کان ذاتیاً، بمعنی ان ما هو الوجود الحقیقی متحد معه فی الخارج، لا أن ذلک شیء وهو شیء آخر متمیز عنه فی الواقع. (هیدجی ١٨٤)

وأما القول الثالث فسخیف ٣/١٣٨–٤

القول الثالث هو القول بتعدد الأجزاء فی الخارج مهیةً ووجوداً. وهو مختار شیخ الإشراق. واستدل له بأنه، لو اتحدت الأجزاء جعلاً ووجوداً، لما أمکن بقاء الجنس بعد زوال الفصل، مع أنه یبقى بعد زوال فصله. فإن الشجر، اذا قطع، والحیوان، اذا مات یبقى جنسهما، وهو الجسم، مع زوال الفصل، وهو النموّ والحسّ.

ووجه سخافته هو استحالة تحقّق الحمل بینهما حینئذ، لامتناع حمل الموجودات المتباینة بعضها على بعض، اذ المصحح للحمل هو اتحاد وجود المحمول والموضوع...والإتحاد بحسب الوجود معتبر فی الحمل مطلقاً، سواء کان أولیاً أو شائعاً صناعیاً. (آملی ٣٢١-٣٢٢)

یعنی العقل فی التصدیق بثبوتها ٢/١٣٩

إن الجزء، لمکان تقدمه على الکل بحسب الوجود الخارجی والذهنی، یستغنی عن السبب المستقل المغایر لسبب الکل. فهو مجعول بعین الجعل المتعلق بالکل، ولا یفتقر فی تحققه الى جعل آخر وراء جعل الکل...

وهذا الغنی عن السبب یعتبر تارة فی الجزء، بحسب الوجود الذهنی، وأخرى فیه بحسب الوجود الخارجی. فإن اعتبر فیه بحسب الوجود الذهنی، بأن یکون تصدیق العقل بثبوت الجزء للمهیة مستغنیاً عن الوسط، سمی الجزء «بیّن الثبوت». وإن اعتبر بحسب الوجود الخارجی، سمی الجزء «غنیاً عن السبب». (آملی ٣٢٢–٣٢٣)

وعن سببية على حدة ٥/١٣٩

بأن يكون سبب الماهية سبباً له أيضاً على حدة. (هيدجى ١٨٤)

بأن يكون لسبب المهيّة سببيتان: سببية بالنسبة الى المهيّه نفسها، وسببية بالنسبة الى جزئها. (آملى ٣٢٣)

حتى يفيد مع ذكر ٧/١٣٩

اذ كيف لايكون الاجزاء بيّنة الثبوت، وتصور الكلّ مسبوق بتصورها؟ بل تصورالمجموع ليس، الّا تصوّرهذا وذاك. فيلزمه التصديق بثبوتها للكل. ولولاه، فمعلوم انه لم يتصور المهيّة الّا بوجه ما. وايضاً، لو لم يستغن عن الواسطة فى الثبوت، لزم الجعل التركيبى فى الذاتيات. وهوباطل. (سبزوارى ٨٤)

كالاشكال المشهور ٩/١٣٩

قال شارح المقاصد: «اذا كانت العلّة التامّة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول واحتياج المعلول اليها، ضرورة أن جميع أجزاء الشئ نفسه. وإنما التقدم لكل منها. فما يقال من أن العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على اطلاقه، بل العلة الناقصة أوالتامّة التى هى الفاعل وحده، او مع الشرط والغاية». (هيدجى ١٨٤–١٨٥)

هو الإشكال الوارد فى العلة التامة، بالمعنى المركب، على المعلول، لأن مجموع المادة والصورة اللتين من العلّة التامّة عين المعلول. فلايتقدمان عليه لأنه من قبيل تقدم الشئ على نفسه، وهومستحيل. والكل، أعنى مجموع العلة التامة مشتمل على الصورة والمادة. فهو أيضاً لايتقدم على المعلول، لمكان استحالة تقدم بعض أجزائه، أعنى المادة والصورة اللتين هما عين المعلول. (آملى ٣٢٣)

كل فرد فرد ١١/١٣٩

يعنى مفاد القضية الكلية، وهوالمراد بالكل الأفرادى. (هيدجى ١٨٥)

الكل مجموعاً ١٢/١٣٩

أى مجموع الأجزاء لامع الاجتماع بمعنى مجموع المعروض والعارض، بل المعروض

فقط ، لكن من حيث هو معروض للاجتماع على أن يكون التقييد داخلاً والقيد خارجاً. (هيدجي ١٨٥)

وهذا هوالكل ، وهو اعتبار مجموع الأجزاء المعروضة للهيئة الاجتماعيّة من حيث تقييده بها على أن التقييد داخلاً والقيد خارجاً .

وأخذ التقييد فيه ليس بمعنى تقييد التقييد حتى يقال بأن المقيد بالتقييد الاعتبارى اعتبارى ، بل بمعنى أخذ التقييد آلة لملاحظة القيد والمقيد كالمعنى الحرفى الذى آلة لملاحظة متعلقه. (آملى ٣٢٤)

أى الكل مجموعاً بنحو شطرية الاجتماع ١٣٩/١٢ــ١٣

يعنى مجموع الأجزاء مع الاجتماع العارض لها الذى هوأمرعقلى، أى مجموع المعروض والعارض. (هيدجى ١٨٥)

وهذا لايكون كلاً ولاجزء ، بل هو أمر اعتبارى ، لكونه مركباً من الكل والهيئة الاجتماعية التى هى اعتبارية. والمركب من المتأصل والاعتبارى اعتبارى لامحالة.

وأما أن الهيئة الاجتماعية أمر اعتبارى ، فلانه كلما يلزم من وجوده التسلسل ، فهو أمر اعتبارى . والهيئة الاجتماعية ، لو كانت موجودة ، يلزم التسلسل . فهى اعتبارى.

وأما لزوم التسلسل من وجودها فى الخارج ، فلما قرره المصنف فى الحاشية . (آملى ٣٢٤)

الكل مجموعاً ولكن ذات المجموع ١٤/١٣٩

يعنى مجرد المعروض، لامع العارض كالمعنى الثالث، ولامع الحيثية المعروضية كالمعنى الثانى، ولا واحد واحد على نحوالعام الاستغراقى كالمعنى الأول . بل نفس ذوات الأجزاء بأسرها ، حيث ان لحاظها بتمامها شئ ، ومع الحيثية المعروضية للهيئة الاجتماعية شئ ، ومع الهيئة الاجتماعيه شئ ، وكل واحد واحد على سبيل الاستغراق شئ .

فالكل عبارة عن تمام الأجزاء مع الحيثية المعروضية . والجزء عبارة عن تمامها من حيث هى هى . فحصل الفرق بين الكل والجزء ، وأن الفرق بينهما بالإعتبار ، وأن الكل

عبارة عن اعتبار بشرط شیٴ ، أی بشرط الهیئة الاجتماعیة، والجزء عبارة عن اعتبار لا بشرط، أی لاشرط عن الهیئة الإجتماعیة. (آملی ٣٢٤–٣٢٥)

فان هیئة الاجتماع امر اعتباری ١٣٩/١٨

اذ ، لو كانت هیئة الاجتماع فی العشرة ، مثلاً ، امراً عینیاً ، كالبیاض، كانت هی الحادیة عشرة . ففرضت هیئة اجتماع الاحد عشر. والمفروض ان الهیئة الاجتماعیة مطلقا امرعینی. فیصیر الاحد عشر اثنی عشر. وله هیئة اخری عینیّة. وهكذا . فیلزم التسلسل.

وههنا وجه آخر فی حل اشكال تقدم العلة التامة المركّبة من اجزائها المادة والصورة علی المعلول. وهو انّ العلة المادیّة والصوریة معتبرتان فی ناحیة العلة ، لا المعلول، اذ المعلول امر وحدانی ، علی ما عرفت من انّ شیئیّة الشیٴ بصورته ، وان الفصل الاخیر الجامع لوجودات اجناس وفصول ، هو حقیقة النوع ، بل هو الوجود. فكیف یتحقق المادة والصورة، بماهما شیئان فی المعلول ، حتی یقال: هما فی العلة عین ما فی المعلول ، فلاتقدم ؟ كیف لاتقدم للعلة التامة ، وهی العلة الحقیقیة ؟ واطلاق المركب علی المعلول المستكمل بالوصول الی الغایة باعتبار قبول التحلیل عند العقل الی كمالات تلك الموجودات المتعاقبة وفعلیّاتها . فانّه جامع لها ، بنحو الّلف . وهو ، بوحدته ، یوازی الكلّ بكثرتها. ولیس فاقداً الّا ماهو من باب الحدود والنقائص. (سبزواری ٨٤–٨٥)

وحدة حقیقیة ١٤٠/٣

لا اعتباریة. (آملی ٣٢٥)

تركبا من اجزاء ١٤٠/٣ ١

الألف فی «تركبا» للإطلاق. و«تركب» صفة لقوله «فی واحد» ...

ثمّ الكلام فی هذه المسألة یقع تارة فی مرحلة الثبوت ، أی ما به یتحقق المركب الحقیقی ، وأخری فی مرحلة الإثبات ، أعنی ما به یحرز أنه مركب حقیقی.

أما مرحلة الثبوت ، فالتركیب الحقیقی یحصل من اجتماع أمور بینها فعل وانفعال واحتیاج وافتقار . بكون بعضها مؤثراً فی بعض وبعضها متأثراً عن بعض، كالمهیّة المركبة

من الجنس والفصل ، والجنس المركب من المادة والصورة .

أما مرحلة الإثبات، فأمارة التركيب الحقيقى هوأن يترتب على الكل أثرمغاير للآثار المترتبة على الأجزاء ، كالياقوت المركب من العناصر الّذى أثره تفريح القلب، وهو غير آثار العناصر.

وأمارة التركيب الإعتبارى هى أن يكون أثره مجموع الآثار المترتبة على الأجزاء، كفتح البلد الذى هوأثر العسكر، اذ الفتح عبارة عن قلع قوة العدو وإقامة الفاتحين مقامهم؛ وهو ينحلّ الى علة أفعال، كل واحد منها قائم بعدة من آحاد العسكر، ومجموع هذه الأفعال هوالفتح. (آملى ٣٢٥)

لكونها ضروريّة ٦/١٤٠

اذ من البديهيات والفطريات انّه ، اذا لم يكن بين الاجزاء حاجة، لم يكن بينها ربط، واذا لم يكن ربط، لم يحصل فيها وحدة. فلم يكن تركيب حقيقى. فالمطلب، لوضوحه وجلائه ، لايحتاج الى البرهان . فهذه المسألة ، مثل مسألة الوجود خير، لم يبرهن عليها ، لبداهتها. (سبزوارى ٨٥)

معيار ٨/١٤٠

حاصله أن معيار الوحدة الحقيقية أن يختصّ المتّصف بها بلوازم وآثار لاتكون عين مجموع آثار الأجزاء ولوازمها ، كياقوت واحد ، لا كعشرة يواقيت والعسكر . (هيدجى ١٨٥–١٨٦)

لمجموع العناصر ١١/١٤٠

كالعناصر الموضوع ، كل منها بجنب الاخرىٰ ، من غير تصغراجزاء وتماس وفعل وانفعال وكسر وانكسار بينها. (سبزوارى ٨٥)

بقول السيد السناد ٣/١٤١

محصل ما ذهب اليه السيد، على ما فى الشوارق هو:

«أن التركيب على قسمين: أحدهما التركيب الانضمامى. وهو أن ينضم شىء الى شىء

ويكون لكل واحد منهما ذات على حدة فى المركب منهما. فيكون فى المركب كثرة بالفعل، كتركيب البيت من الأبواب والأخشاب واللبنات ، وتركيب البخار من الأجزاء المائية والهوائية.

الثانى التركيب الاتحادى. هو أن يصير الشئ عين شئ آخر ومتحداً معه، ويكون لكليهما فى المركب ذات واحدة، هى عين كل واحد منهما وعين المركب منهما، كصيرورة زيد كاتباً. وهما ذات واحدة فى الخارج. ومعنى التركيب أن العقل يقسم ذلك الواحد الى قسمين نظراً الى أن أحد الجزئين قد يكون موجوداً ولا يكون عين الآخر. ثم يصير عينه؛ أو الى انهما قد يكونان أمراً واحداً ، ثم قد ينعدم ذلك الأمر الواحد من حيث إنه عين أحدهما، ويبقى من حيث إنه عين الآخر، كالجسم والنامى. فانهما أمر واحد، هو الشجر. ثم اذا قطع، انعدم من حيث إنه عين النامى ، ويبقى من حيث إنه عين الجسم. وتركيب الجسم من الهيولى والصورة من هذا القبيل». (آملى ٣٢٦)

السناد ٣/١٤١

فى القاموس: السناد بالكسر الناقة القوية. (هيدجى ١٨٦-١٨٧)

تركيب اجزاء عينيّة اتحادى ٤/١٤١-٥

فيه اشكال. لانّ حيثيّة القوة تنافى حيثية الفعليّة ، كما ينادى به دليل القوة والفعل المثبت للهيولى. فكيف يتحد المتقابلان؟ وايضاً ، الاتحاد يجوز بين اللامتحصل والمتحصل كالمهيّة والوجود ، والجنس والفصل، حيث انهما اجزاء عقليّة ، لاخارجيّة. والهيولى موجودة عند المحققين. والموجودان لايكونان موجوداً واحداً ، وتوجيه الاتحاد ان الهيولى، لما كانت قوة محضة ، ولم تكن مرهونة بفعليّة ، حتى يكون لها تابّ وتعصّ عن الاجتماع بفعليّة اخرىٰ، كما فى الصور، «اذ صورة بصورة لاتنقلب»، والقوّة خفيفة المؤنة، جاز ان تتحد الهيولىٰ بكل صورة وفعليّة ، ولاتعصى فيها عن قبولها. وهى، وان كانت موجودة ، الّا انّ وجودها فى غاية الضعف ، حيث انّها قوة صرفة. فتركيبها مع الصورة ، تركيب اللامتحصل مع المتحصل ، لانّ القوّة عدم . الّا انّها عدم شأنى. فهذا معنى اتحادهما ،

لا انّ حيثيّة القوّة وحيثيّة الفعليّة واحد ، لاتعاند بينهما. (سبزواری ۸۵- ۸۶)

يعنى : تركيب الأجزاء الخارجية اتحادى ، كالتركيب الأجزاء العقلية، أعنى الجنس والفصل ، بناء على التحقيق من تعددها مهيّة واتحادها وجوداً. (آملى ۳۲۵-۳۲۶)

صورة بعد العراء ۷/۱۴۱

وهذا هو مورد انفكاك الصورة عن المادة. وإنما قال « فى عالم المثال » ، لأن الصورة فى هذا العالم لاتنفكّ عن الهيولى، ولاتبقى مجردة عنها، كما سيأتى فى الطبيعيات. (آملى ۳۲۶)

أى وجد قبل الصورة ۸/۱۴۱-۹

غرضه من تفسير « كان » بـ« وجد » هو بيان أن « كان » فى الشعر تامة ، لاناقصة. وهذا هو مورد انفكاك الهيولى عن الصورة. (آملى ۳۲۶)

الهيولى الثانية ۹/۱۴۱

تخصيصها بالثانية لتصحيح القافية ولكون العراء والكساء فيها ظاهراً بخلاف الأولى، كما قال السيد المذكور: « ولنجعل البيان مخصوصاً فى الهيولىٰ الثانية مع صورتها ليقاس عليها سائر الهيوليات مع صورها ». (هيدجى ۱۸۷)

ولعل السر فى اختصاصه البيان بالهيولى الثانية أظهرية التعرية والتكسية فيها بالنسبة الى الهيولى الأولى. فإن من الواضح البديهى اكتساء المنى بالصورة المنوية قبل تصورها بالصورة الإنسانية. (آملى ۳۲۷)

وهو المناسب لمقام التعليم والتعلّم ۱۱/۱۴۱

اشارة الىٰ انّ التركيب الانضمامىّ هو المرضىّ. (سبزوارى ۸۶)

عين مع الوجود فى الأعيان ۲/۱۴۲

يعنى متحد معه بحسب الخارج ، لابحسب المفهوم. (هيدجى ۱۸۸)

فى الاذهان بحسب المفهوم ۳/۱۴۲

فى هذا البيت اشارة الى الجمع بين القولين ، بانّ من قال بالعينيّة ، نظر الى اتحادهما فى العين، ومن قال بالمساوقة ، نظر الى اختلاف مفهومها فى الذهن. (سبزوارى ۸۶)

بنحو الوجود ٤/١٤٢

والوجود متشخص بنفس ذاته. (هيدجى ١٨٨)

مذهب كثير من الفحول ٤/١٤٢

إن فى عينية التشخص مع الوجود أو تغايرهما أربعة أقوال:

(١) القول بالعينيّة مصداقاً وتغايرهما مفهوماً. ولازم العينيّة المصداقية والتغاير المفهومى هو تساوقهما بحسب المفهوم، أى صدق كل على مايصدق عليه الآخر...وهذا ما ذهب اليه الفحول، كالمعلم الثانى وصدرالمتألهين. وعليه المصنف.

(٢) القول بتقدم الوجود على التشخص. وهو مذهب من يقول بأن ثبوت كل صفة لشئ متأخرعن وجوده فى نفسه. فالتشخص صفة للمتشخص، فثبوته له يتوقف على وجوده.

(٣) القول بتقدم التشخص على الوجود. وهذا مذهب من يقول بأن الشئ ما لم يتشخص، لم يوجد فى الخارج.

(٤) ما ذهب اليه المحقق الشريف.وهوانهما متغايران، لايتقدم أحدهما علىالآخر، لأنه لو تقدم الوجود على التشخص، لزم ان يكون المبهم موجوداً فىالخارج. ولوانعكس، لزم أن يكون المعدوم ذا هوية فى الخارج.(آملى٣٢٧)

لامشخصات حقيقية ٦/١٤٢

اعلم أن المهيّة النوعيّة، من حيث هى هى، نفس تصورها غير مانع عن وقوع الشركة فيها. والشخص منها. نفس تصوره مانع من الشركة. فيجب أن يكون فىالشخص أمر زائد، به يمتنع من وقوع الشركة فيه.وذاك الأمرالزائد هو المراد من التشخص.

وهو وجود المهيّة. عند المحقّقين: والعوارض المحتفّة بها المعبر عنها بالعوارض المشخصة. عند قوم.

والحق ما عليه المحققون. لأن العوارض ليست داخلة فى قوام الشخص من حيث هوشخص، بل هى عوارض على الشخص، خارجة عنه، يتوقف عروضها عليه على صيرورة

الشخص شخصاً. . . مع أن تلك العوارض فى أنفسها ليس شئ منها مما يمتنع الشركة فيه إلا باعتبار شئ هو المراد من التشخص. (آملى٣٢٧–٣٢٨)

وكونها علامات وكواشف ٧/١٤٢

يعنى: هذه العوارض لابخصوصيتها ، بل القدر المشترك بين تلك الخصوصيات ، أمارة على التشخص. ولذا بزوال خصوصية منها لايزول التشخص. فإن لكل واحدة منها مراتب لايتناهى حسب قبول الحركة انقسامات لاتتناهى. وجميع هذه الأقسام التى بالقوة تكون محصورة بين حاصرين من مبدء الحركة الى منتهاها فيما فيه الحركة من الكم أوالكيف أو الوضع أو الأين. (آملى ٣٢٨)

فكما انّ لكلّ مزاج ٨/١٤٢ــ٩

أى شخصى، بقرينة اطلاق الواحد المعيّن، والمزاج النوعى ايضاً. وان كان كذلك ، الّا ان الشخص اوفق بما نحن فيه. (سبزوارى ٨٦)

بينهما حدود غيرمتناهية ٩/١٤٢

لانّها مافيه الحركة الكيفيّة، والحركة متصلة قابلة للقسمة الى غيرالنهاية، لانطباقها على المسافة والزمان، وتجزيها فى التنقيص لايقف عند حدّ، والّا ، لزم مفاسد الجزء الذى لايتجزىٰ. فالمزاج الشخصى كيفية شخصيّة ، مع هذا العرض العريض . فكذا كلّ من المشخّصات، بمعنى امارات التشخّص، من الاعراض المكتنفة بالشخص. (سبزوارى٨٦)

كذلك للاين والمتى والوضع ١٠/١٤٢

إنما خصّصها بالذكر لانها الأعراض الخاصة ينتهى اليها إفادة التشخص . (هيدجى ١٨٨)

طبيعيّة مثلاً ١٣/١٤٢

انما قلنا «مثلاً» لانّ الكلىّ العقلى كذلك . اذ ، كما انّ مهيّة الانسان لايمتنع صدقها على كثيرين، بانضمام مهيّات الاين والمتى والوضع وغيرها، وهى الكليّات الطبيعيّة منها، كذلك لاتصير ممتنعة الصدق على كثيرين، بضمّ الكلّى العقلى من الاين وغيره اليها،

ما لم ینضمّ الوجود الحقیقی ، وهوالتشخص الحقیقی الیها ،کما انّ الاین وغیره ، مالم ینضم الیه وجود، لم یتشخّص. والشیٔ ما لم یتشخص، لم یشخص. ولو بمعنی امارة التشخّص. وحال الکلی المنطقی ابین منهما. (سبزواری ٨٦-٨٧)

أتی بکلمة «مثلاً» لما ذکره فی الحاشیة من عدم اختصاص هذا الحکم بالکلی الطبیعی بل الکلی العقلی والمنطقی أیضاً کذلک. وذکر الکلی الطبیعی من باب المثال دون العقلی، خلافاً للتجرید حیث یقول. «ولا یحصل التشخص بانضمام کلی عقلی الی مثله» دفعاً لتوهم عدم جریانه فی الکلی الطبیعی. (آملی ٣٢٨-٣٢٩)

فلایحصل من انضمام کلی الی کلی ١٤/١٤٢

غایة الأمر ان یفید الانحصار فی فرد، کما یقال للانسان الفاضل المتکلم القائل بکذا فی کتاب کذا الی غیر ذلک مما یوجب الانحصار فی فرد خارجی، إلا أنّه لایوجب امتناع فرض الصدق علی الکثیرین. (هیدجی ١٨٨)

اذ لایمنع صدقه علی کثیرین ٥/١٤٣

بل، ولو ضمّ الف مخصّص، فلایفید الّا التمیز. (سبزواری ٨٧)

یضاف ذا ٦/١٤٣

یعنی التمیز أمر نسبی دون التشخص. لأنه نحو وجود الشیٔ وهویته. (هیدجی١٨٨)

منه ایضاً ٨/١٤٣

یعنی افتراق التمیز عن التشخص نشأ من کون التمیز مضافاً والتشخص نفسیاً. فإنه حینئذ فی الشخص الذی لم یکن له مشارك أو لم یعتبر مشارکته مع غیره فی مفهوم، یتحقق التشخص دون التمیز. (آملی ٣٣٠)

بمعنی ما به یمنع ٩/١٤٣

إنما فسّر التشخص بقوله «بمعنی ما به ...» احترازاً عن التشخص بمعنی الامتیاز، فإنه یحصل بالکلیات. (هیدجی١٨٨)

هو عين ذاته ١٤٣/١٠ـ١١

اذ لامهيّة له، بخلاف غيره، اذ كلّ ممكن زوج تركيبى، فمن الزيادة استنبط ما قلنا ان الكفاية بعد امكانه الذاتى. (سبزوارى ٨٧)

اذا كان تشخص الشخص بوجوده، ففيما كان ذاته مهية معروضة للوجود، يكون تشخصه بوجوده العارض على مهيته. و إن كان فى الوجود موجود، مهيته هى عين الوجود لا أنها مهيّة معروضة للوجود، يكون لامحالة ذاته عين التشخص، لأن مصداق الوجود والتشخص واحد، وهما متحدان عيناً. لكن واجب الوجود، حقيقته عين الوجود. فيكون ذاته عين التشخص. فلاسبيل فى تصور الانتشار والتكثر فى ذاته تعالى. (آملى ٣٣٠)

مكتفيا بالفاعل ١٤٣/١١ـ١٢

عن المادة ولواحقها. (هيدجى ١٨٩)

ليست بذواتها شخصية ١٤٣/١٣

بل إنما تشخصها بوجودها. لكن، حيث إنها مجردة عن المواد، ولاتحتاج فى فيضان وجوداتها من بارئها ومبدعها الى تخصص استعداد وإمكان استعدادى، بل يكفى إمكانها مع وجود فاعلها فى فيضانها منه تعالى، فلاجرم صار نوعها منحصراً فى الشخص، وليس لنوعها أفراد منتشرة. (آملى ٣٣٠)

الا ان مجرد امكانها الذاتى يكفى ١٤٣/١٣ـ١٤

أى من غير حاجة الى القيام بموضوع، كما فى العرض حيث يحتاج فى وجوده الى موضوع يقوم به، أو الحلول فى محل، كما فى الصورة المحتاجة الى محل تحل فيها، أو التعلق بمادة، كما فى النفس المحتاجة الى بدن متعلق به. (آملى ٣٣٠)

فلاجرم ١٤٣/١٤

اذ تكثر الافراد من نوع واحد بالمادّة القابلة للفكّ ولواحقها، والعقول مفارقات محضة. (سبزوارى ٨٧)

ولكنه مكتف بها من المخصصات ١٨/١٤٣

أی لایحتاج بعد إمكانه الذاتی ووجود الفاعل والهيولى القابل الى تخصص استعداد حتى تقرب قابله به الى الوجود. فيكون فيضانه بصورته ومادته دفعة واحدة من غيرسبق مادته على صورته . وهذا معنى الابداع ، لأن الابداع هو كون وجود الشئ غير مسبوق بالمادة.(آملی ٣٣١)

فالنوع ايضاً منحصر ١٩/١٤٣

لانّه ، وان كانت له مادة ، الّا انّه ليس لها لواحق هذه المادة العنصرية ، من الفصل والوصل والكون والفساد والاحالة والاستحالة ، ونحوها. (سبزواری ٨٧)

وذلك لامتناع الفكّ عليه ،وانتشار الأفراد إنما هو بمادة قابلة للفكّ. فالماء مثلاً منتشرأفراده بالفك والفصل ، ووقوعها عليه يتوقف على قبول مادته لها. ولو لم يقبلها ، لكان الماء متصلاً واحداً ،فيكون شخصاً واحداً ، لأن الوحدة الاتصالية تساوق الوحدة الشخصية...

ومادة الأفلاك غيرقابلة ، عندهم ، للفصل والوصل والكون والفساد والإحالة والاستحالة. والمانع عن قبول هذه الأمورهوالصور النوعية منها . (آملی٣٣١–٣٣٢)

القابلان ٢٠/١٤٣

يعنی العقلی والخارجی، أیالامكان الذاتی والمادّة. وكل ما لامادّة له نوعه منحصر فیشخصه. وكذا كل نوع مادّی مستلزم بحسب الطبيعة لما يمنعه عن الانفصال ، كالفلك. فمن المستحيل ان يتعدد أشخاصه فی الوجود . أی لايكون فی الوجود منه إلا شخص واحد. والمانع فی الأفلاك وما فيها هوصورها النوعية. (هيدجی ١٨٩)

وان تعدوا نعمةالله ١/١٤٤

ابراهيم ٣٤/١٤

على المرضى ٣/١٤٤

أی على المذهب المرضی. (هيدجی ١٨٩)

خلافاً لبعضهم ۳/۱٤٤

مراده بالبعض هوالمحقق الدّوانی وسیّد المدققین حیث ذهبا الی أن التشخص إنما هو بنحو الادرك. فلو أدرك الماهیة بالاحساس، مثلاً، كان المدرَك شخصاً وجزئیاً. وإن أدرك بالعقل، كان كلیاً؛ ولیس هناك تفاوت فی‌نفس المدرَك، بل فی‌نحو الادراك فقط.

ولا حاجة فی ابطـاله الی مؤنة زائدة علی تحقیق أن التشخّص بنحو الوجود.

(هیدجی ۱۸۹)

انت لاتحتاج ٤/١٤٤

كیف ؟ ویلزم علی هذا القول أن لاتكون الماهیة الموجودة فی الخارج، من حیث هی موجودة فیه، شخصاً فیه. وهو بدیهی البطلان، حیث إن المهیّة الموجودة فی الخارج شخص، أدرك أم لم یدرك، كان ادراكها بالإحساس أو التخیل أو التعقل. فلامحالة تكون جزئیتها من جهة تفاوت فیها، مع قطع‌النظر عن ادراكها. (آملی ۳۳۲)

فی‌الوحدة والكثرة ۲/١٤٥ـ۳

الوحدة والكثرة أیضاً من‌الأمورالعامة، لأن الوحدة عین الوجود، بحسب المصداق وإن تغایره بحسب المفهوم. والوجود كان من الأمورالعامة. فتكون الوحدة كذلك. ولأن الوحدة تعمّ جمیع الموجودات، والكثرة تعمّ أكثرها، ولأنهما معاً تعمّان جمیع‌الموجودات. فالبحث عنهما من‌الأمورالعامة علی جمیع التقادیر. (آملی ۳۳۲ـ۳۳۳)

كالوجود ٢/١٤٦

فكل مایقال إنه موجود یقال علیه إنه واحد. (هیدجی ۱۸۹)

أعم الأشیاء ٢/١٤٦

فلایمكن تعریفها كسائرالأمورالمساوقة للوجود فی‌العموم إلا مع الدور أو تعریف الشیٔ بنفسه.

فقد قیل: الواحد هوالذی لاینقسم من الجهة التی یقال إنه واحد، وهذا یشتمل‌علی تعریف الشیٔ بنفسه، وعلی الدور أیضاً، لأن الإنقسام المـأخوذ فیه معنـاه معنی الكثرة.

ويقال فى تعريف الكثرة إنها المجتمعة من الوحدات. (هيدجى ١٨٩ــ١٩٠)

ان ذاتک من عالم القدس والكلّية والحيطة ١٤٦/٤ـ٥

اذ ذاتک، اذا صارت بالفعل ، تخطت الى عالم اللاهوت ، فضلا عن الجبروت والملكوت، من طريق العلم والمعرفة ، ومشت على ارض الحقائق، وطارت الىٰ اوج المعانى واحاطت بالصّور. واذا كانت لذاتک هذه السعة والحيطة . والاعم له حيطة ما . ولذا يسمّى القضية الكلّية «محيطة» ، كما فى حكمة الاشراق ، ناسب ذاتک فسهل لک معرفته.
شعرٌ :

رو مجرّد شو مجرّد را ببين ديدن هرچيزرا شرطاست اين

(سبزوارى ٨٧)

قل الروح من أمر ربى ١٤٦/٥

الإسراء ٨٥/١٧

لكن الوحدة عين الوجود ١٤٦/٩

قال صدر المتألهين فى الأسفار: «لفظ الوحدة يطلق بالاشتراك الصناعى على معنيين: أحدهما المعنى الإنتزاعى المصدرى، أى كون الشىء واحداً. ولاشبهة فى أنه من الأمور العقلية التى لاتحقق لها خارجاً.

والآخر ما به يكون الشئ واحداً بالذات ، ويمنع وقوع الكثرة فيها. وهذا المعنى من لوازمه نفى الكثرة، بخلاف المعنى الأول، فإنه من لوازم نفى الكثرة.

والوحدة بالمعنى الانتزاعى ظل للوحدة الحقيقية الأصلية، ينتزع منها من نفس ذاتها، وفى غيرها لأجل ارتباطه وتعلقه بها». (آملى ٣٣٣)

بل نفس الوحدة العينية ١٤٧/٤ـ٥

نفس الوحدة العينية هى الوجود . لاتحاد الوحدة مع الوجود عيناً ، كما تقدم من أن ماهو مصداق الوحدة بعينه مصداق الوجود. وإنهما متغايران مفهوماً ، متحدان مصداقاً.

وأما مفهوم الوحدة ، فهو شئ غير الوجود. يعرضه الوجود ذهناً. فلا يكون ذات

نفس الوحدة ، أى مصداقاً لمفهوم الوحدة ، بل هو ذات المفهوم بالحمل الأولى ، ولكنّه معروض لمصداق الوحدة فى الذهن الذى هو نفس وجوده الذهنى . (آملى ٣٣٤)

هو الواحد بالوحدة ٥/١٤٧

أى الواحد بماهو واحد ، على قياس الموجود بما هو موجود.

قال صدر المتألهين فى شرحه للهداية: «اعلم أن الواحد قد يكون عين الوحدة ، وهو الواحد بما هو واحد ، وهو أحق الأشياء بالوحدة؛ وقد يكون غيرها . وهذا على ضربين: حقيقى وغير حقيقى» .

والمصنف أدرج الشق الأول ايضاً فى الحقيقى ، وجعله قسمين . ولا مشاحة فى الاصطلاح. (هيدجى ١٩٠–١٩١)

كالحق الواحد حقت كلمته ٦/١٤٧

اذ لا ماهيّة له ، سوى الوجود البحت البسيط . والوجود هو الوحدة القائمة بذاتها . والوحدة هى الوجود ، كالتشخّص. فهذه المفهومات الثلثة لها مصداق واحد، هو الوجود الحقيقى. (سبزوارى ٨٧)

وكالوجود المنبسط الذى هو فعله وكلمته ، فإنه أيضاً واحد، بمعنى أنه نفس الوحدة لا ذات له الوحدة ، وإن كان بينه وبين الحق ، جل وعلا ، فرقاً من حيث إن الحق عين الوحدة الأصلية ، كما أنه تعالى عين الوجود الأصيل ، والوجود المنبسط عين الوحدة الحقّة الظلية ، كما أنه الوجود الظلى...

وحدة الوجود المنبسط وحدة حقة حقيقية ظلية ، بل الوجود مطلقاً ، حتى الوجودات الخاصة واحدة بالوحدة الحقة ، أى ذات عين الوحدة ، لا ما له الوحدة. (آملى ٣٣٤)

والأول إما واحد بالخصوص ٦/١٤٧

المراد بالأول هو الواحد الحقيقى مطلقاً ، سواء كان واحداً بالوحدة الحقّة أو غير الحقّة...

والواحد بالخصوص هو الواحد بالعدد . ويقال له الواحد الشخصى أيضاً .

(آملی ٣٣٤ـ ٣٣٥)

واحد بالعموم بمعنى السعة ٧/١٤٧

لحقيقة الوجود لابشرط. (هيدجى ١٩١)

وهذا مثال للواحد الحقيقى الذى هو نفس الوحدة المعبر عنه بالوحدة الحقة. (آملى ٣٣٥)

الطبيعة المعروضة للوحدة ايضاً ٩/١٤٧

أى كما هو غير منقسم من حيث العارض. (هيدجى ١٩١)

أى كما أن معروض الوحدة باعتبار الوحدة العارضة عليه غير منقسم ، يكون من حيث نفسه مع قطع النظر عن الوحدة العارضة عليه أيضاً ، غير منقسم.

وذلك كمفهوم الوحدة مثلاً ، فإنه يقال: مفهوم الوحدة واحد ، فهو باعتبار وحدته العارضة عليه غير منقسم ، ونفسه من حيث ذاته ، مع قطع النظر عن الوحدة العارضة عليه أيضاً غير منقسم. (آملى ٣٣٥)

ومفهوم عدم الانقسام ٩/١٤٧ـ١٠

مفهوم الوحدة هو بعينه مفهوم عدم الانقسام ، لأن عدم الإنقسام حدّ للوحدة ، كالحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان.

قال فى الأسفار: الواحد ما لاينقسم من حيث إنه لاينقسم. (آملى ٣٣٥)

والثانى اما وضعى ١٠/١٤٧

أى قابل للاشارة الحسية ، وذلك كالنقطة. (آملى ٣٣٥)

مفارق محض ١٠/١٤٧

كالعقل. (آملى ٣٣٥)

متعلق بالجسم ١١/١٤٧

كالنفس. (آملى ٣٣٥)

والمنقسم ١١/١٤٧

أى المنقسم من حيث ذاته المعروض للوحدة ، مع قطع النظر عن الوحدة العارضة

علیه. (آملی ۳۳۵– ۳۳۶)

منقسم بالذات ۱۱/۱۴۷

كالمقدار. (هیدجی ۱۹۱)

بالعرض ۱۱/۱۴۷

كالجسم الطبيعی، حيث إنه قابل للقسمة بواسطة المقدار. (آملی ۳۳۶)

الواحد الغير الحقيقی ۱۱/۱۴۷–۱۲

وهو مايكون أشياء متعددة مشتركة فی أمر واحد، وهو جهة وحدتها. وظاهر أن جهة الوحدة فی الواحد غير الحقيقی هی الواحد الحقيقی. (هیدجی ۱۹۱)

كما سياتی فی النظم ۱۳/۱۴۷–۱۴

واما فی الشرح، فقد مضیٰ فی قولنا «وهو مالا يحتاج فی الاتصاف...» (سبزواری ۸۷)

فالذات فی الوحدة ۱۶/۱۴۷

تلخيصه انّ الوحدة، امّا حقيقيّة، وهی ما يكون وصف الشیّٔ نفسه، وامّا غيرها. والحقيقيّة، امّا حقّة، وهی نفس الوحدة القيوميّة، لاذات له الوحدة، وامّا غيرها، وهو بخلافها. (سبزواری ۸۷)

وهی أی الوحدة الحقيقية ۱۹/۱۴۷

صرح بمرجع ضمير «هی» بأنه الوحدة الحقيقية مطلقاً بكلا قسميها، من الحقة وغير الحقة، لئلا يتوهم من كون هذا التقسيم لخصوص غير الحقة منها لأجل كونه أقرب الى الضمير. (آملی ۳۳۶)

وهو الوحدة العددية ۱۹/۱۴۷

أی المنسوبة الی العدد.

اعلم أن الوحدة ليست بعدد، لأن العدد كم يقبل الإنقسام، والوحدة لاتقبله. ومن جعلها عدداً اراد بالعدد مايدخل تحت العدّ. فالنزاع لفظی. بل هو مبدء العدد المتقوم بها. (هیدجی ۱۹۱)

وانما غيرنا السياق ٢/١٤٨

تغيير السياق إنما هو فى قوله «ذوالخصوص» ، حيث عبر عنه بكلمة «ذو» ، بخلاف قوله «أتم للخصوص» ، حيث لم يذكر فيه كلمة «ذو» . (آملى ٣٣٦)

للاشارة الى عدم الفرق ٢/١٤٨-٣

لما حقق من أن الفرق بين المشتق وبين المبدء بالاعتبار. (آملى ٣٣٦)

كان مفهماً موضوعه عدم قسمة ٤/١٤٨

كلمة «مفهماً» بمعنى المفهوم ، خبر لـ«كان» ، و «موضوعه» اسم له . يعنى : كان موضوعه مفهوم عدم الانقسام .

وهذه العبارة مأخوذة من التجريد، حيث يقول: «موضوع مجرد عدم الانقسام لاغير وحدة شخصية ، يعبر عنها بالوحدة المطلقة ، من غير تقييد». (آملى ٣٣٦-٣٣٧)

الموصوف بالوحدة والوحدة كلاهما واحد ٤/١٤٨-٥

اذا قلت: مفهوم الوحدة واحد، فمفهوم الوحدة موصوف، والواحد صفة له. فالوحدة التى هى مبدء الأعداد اتصفت بالوحدة ، وهى ، أى الوحدة الموصوفة بالوحدة ، التى هى مفهوم الوحدة ، مصداق لمفهوم عدم الانقسام ، لا أنها عينه حتى ينافى كونها واحدة بالخصوص وكون وحدتها شخصية . (آملى ٣٣٧)

فهو فى المفاهيم آية الوحدة ٦/١٤٨

يعنى: كما أن الوحدة الحقة مبدء للحقائق، وبتكرر تجلياته تتحقق الحقائق بلا تكثر فى المتجلى ، كذلك بتكرر مفهوم الوحدة تتحقق مفاهيم الأعداد ، حيث إن مفهوم الاثنين ليس إلا تكرر الواحد مرتين ، واذا تكرر ثلاثاً يتحقق مفهوم الثلاثة ، وهكذا . فمفاهيم الأعداد كلها ليست حاصلة إلا بتكرار الوحدة . فهى مبدء لمفاهيم الأعداد ، كما أن الوحدة الحقة مبدء للحقائق. (آملى ٣٣٧-٣٣٨)

كالنقط ٨/١٤٨

أى ذلك الموضوع كالنقطة الشخصية . (هيدجى ١٩٣)

لایقبلها الکل ۱۴۸/۱۰

أی تمام أقسام الواحد لاتقبل القسمة من حیث عارضها الّذی هوالوحدة مطلقاً ، سواء کانت من هذا القسم ، أی من القسم الذی لایقبل معروضه القسمة أیضاً من حیث هومعروض ، أو من القسم الآتی ، ای من القسم الّذی یقبل معروضه القسمة من حیث هومعروض، کالمقدار والجسم.(آملی ۳۳۸)

فانّه یعدم المقدار ۱۴۸/۱۳

لانّ المقدارلیس الّا القدرالمعیّن من امتداد الجسم.واذا ورد علیه الفک،لایبقی، وهو بسیط ، لانّ الاعراض بسائط خارجیّة. فلیس ان الفک یبقی منه شیئاً ویعدم شیئاً. واما ان القسمة الوهمیّة الی الاجزاء المقداریة فی الجسم وغیره ، بالعرض ، لابالذّات،اذ لاقدر ولاصغر ولاکبر ونحوها فیمقام ذات الهیولی والجسم وغیره من الاعراض،غیرالکم المقداری. وامّا ان الهیولی تقبل القسمة الفکّیة، فلانّها غیرمرهونة بالاتصال،حتی یعدمها الانفصال شانها القبول واللاتعیّن. (سبزواری ۸۷ — ۸۸)

والوحدة الغیرالحقیقیة ۱۴۸/۱۸

وهی مایکون معروضها أموراً متکثرة فی الواقع وهی [واحدة] بحسب الشرکة فی أمر ما. (هیدجی ۱۹۳)

نسبةً ۱۴۹/۲

وهی اشتراکهما فی صفة اضافیة ، کما قالوا: نسبة النفس الیالبدن کنسبة الملک الی المدینة ، فهما متحدان فی التدبیر.(هیدجی ۱۹۳—۱۹۴)

فاللف والنشرمرتب ۱۴۹/۲

فالتجانس هو وحدة شیئین أو أشیاء متعددة فی جنس واحد . . .

والتماثل هوالوحدة فی النوع .

والتساوی هو الوحدة فی الکم.

والتشابه هوالوحدة فیالکیف.

والتناسب هوالوحدة فی‌النسبة.

والتوازی هوالوحدة فی الوضع. (آملی ٣٣٨)

الهوهوية ٢/١٥٠

مركب جعل اسماً، فعرف باللام. والمراد به اتحاد ما،أی مطلق الإتحادوالإشتراك بين شيئين فی معنی من المعانی. وقد يراد به الاتحاد فی‌الوجود، وكذلك الحمل المتعارف الايجابی مواطاة. (هيدجی ١٩٤)

... والحمل أيضاً، مثل الهوهوية، يطلق تارة على اتحاد ما، وتارة على الاتحاد فی الوجود. فالهوهوية هی الحمل على تقدير كونهما معاً مطلق الاتحاد أو خصوص الاتحاد فی الوجود. كما أن الهوهوية تكون أعمّ من الحمل، اذا كانت بمعنی مطلق الاتحاد، وكان الحمل بمعنی الاتحاد فی الوجود. والحمل يصير أعم منها، اذا كان هوأعمّ، والهوهوية بمعنی الاتحاد فی الوجود. (آملی ٣٣٨– ٣٣٩)

وهی مقسم للحمل ٢/١٥٠

بنـاء على ما هو المشهور، من انّهـا اعمّ، وهو مخصوص بالاتحاد فی الوجود. (سبزواری ٨٨)

وللتماثل بوجه ٣/١٥٠–٤

فانّ التماثل قد يدرج فی‌الهوهويّة، وقد يدرج فی الغيريّة. والثانی سياق اهل‌الكلام والاصول. فيقولون: الغيران أو الاثنان، امّا متفقان فی المهيّة ولازمها، فهما المثلان، اولا، فاما يمكن اجتماعهما فی محل واحد، فهما الخلافان، اولا، فهما الضدان. (سبزواری ٨٨)

وكذا التجانس والتشاكل ونظائرها، لأنها بالحقيقة من عوارض الكثرة، اذ لولا الكثرة، ماصحّ شیء منها. فعدّها من عوارض الكثرة أولی. (هيدجی ١٩٤)

فلم خصصتها بالحمل ٧/١٥٠

وهوالاتحاد فی‌الوجود. (هيدجی ١٩٤)

قلت اولاً التعارف ١٥٠/٧–٨

یعنی: اطلاق الحمل علی الاتحاد فی الوجود یکون بحسب المتعارف المشهور. وإلا، فهو یطلق علی مطلق الاتحاد ایضاً، فیکون بهذا المعنی مساویاً للهوهویة بمعنی مطلق الاتحاد. (آملی ٣٣٩)

وفی النظم ایضاً اطلقنا جهتی الوحدة والتکثر ١٥٠/٨–٩

فکما ان الضاحک والکاتب متخالفان مهیّة، متّحدان وجوداً، ولذلک یحمل احدهما علی الآخر بهوهو، کذلک زیدوعمرو مختلفان بالعوارض المشخّصة، متحدان فی الانسانیة، لانّ تمام ذاتهما المشترکة واحد. فیمکن ان یقال: زیدوعمرو فی مقام الانسانیة. وکذلک الانسان والفرس مختلفان بالمهیة النوعیّة، متحدان فی الحیوانیة. فیمکن ان یقال: الانسان فرس فی مقام الحیوانیة. وقس علیهما سائراقسام الهوهویة. (سبزواری ٨٨)

أی لم نقید فی النظم جهتی الوحدة والکثرة باتحاد الوجود وتعدده. (آملی ٣٣٩)

وثانیاً نقول ١٥٠/٩

بل هی بمعنی الحمل، واثبات التعلّق المذکور له لا یوجب نفیه عن غیره. (سبزواری ٨٨)

لو اتبعنا المشهور ١٥٠/٩

من أن الحمل هوالاتحاد فی الوجود. (هیدجی ١٩٤)

فالهوهویة هنا لیست بمعناها الأعم ١٥٠/٩–١٠

بل یکون بمعنی الاتحاد فی الوجود، المساوی للحمل بهذا المعنی أیضاً، وإن کان هذا المعنی فیها خلاف المشهور، کالإتحاد المطلق فی معنی الحمل. (آملی ٣٣٩)

اعتبرجهتی الوحدة ١٥٠/١٠

لأن الحمل هوالاتحاد، وهویقتضی اثنینیة ما ووحدة ما، اذ لوکان الوحدةالصرفة لم یتحقق الحمل، أو الکثرة الصرفة لم یصدق.

وکما أن الوحدة علی جهات شتی کالنوعیة والجنسیة وغیرذلک، فکذلک الحمل،

إلا أن أشهر أفراده هو الحكم بالاتحاد فى الوجود. ولذلك قد يختصّ البحث به، ويفسر الحمل بالاتحاد فى الوجود، فانه المشهور المتعارف المقبول، اذ لا يقال فى المتعارف: زيد عمرو من حيث اشتراكهما فى النوعية. (هيدجى ١٩٤)

لأن من جهة الكثرة تتحقق الاثنينية، فيتحقق الموضوع والمحمول. ومن جهة الوحدة يصح الحمل والهوهوية. (آملى ٣٣٩)

ذاتا وماهيةً ١٢/١٥٠

المراد بـ«الذات» الحقيقة. (هيدجى ١٩٤)

لا وجوداً فقط ١٢/١٥٠

إشارة الى ان كلما تحقّق الاتحاد فى المفهوم تحقّق فى الوجود، اذ مفهوم واحد لا يتعدد وجوده، ولا عكس كليّاً. ولكن النّظر فى الحمل الاولى الى الاتحاد فى المفهوم. (هيدجى ١٩٤–١٩٥)

ولكن بعد ان يلحظ نحو من التغاير ١٣/١٥٠

ليفيد الحمل، اذ لكونه ضروريا بمعنيين، اى واجبا وبديهيّاً، يترائى انـّه لا يفيد. لكن ليس كذلك، اذ يفيد فائدة معتدابها. فان قولك: الانسان انسان فى المقامين، بمنزلة ان يقال: الانسان الّذى يجوز عند السائل ان يفقد نفسه، حيث ان سؤاله فى قوة هذا التجويز، هو الانسان الّذى هو واجد نفسه، ممتنع الفقدان لنفسه، وانـّما قلنا انـّه فى قوة هذا، لانّ من يقول: لم جعل الورد وردا، والشوك شوكا، والملك ملكا، والشيطان شيطانا، ونحو ذلك، فكانـّه مجوّز ذلك، كما لا يخفى. (سبزوارى ٨٨– ٨٩)

اذ لا يجرى الا فى الذاتيات ١٩/١٥٠

أى فى حمل الذات على الذات، لا فى الذاتيات مطلقاً، ولو فى حمل أجزاء الذات على الذات، مثل: الانسان حيوان. فإن مفهوم الحيوان مغاير لمفهوم الانسان بالضرورة نحو تغاير مفهوم كل جزء لمفهوم كلـّه. (آملى ٣٣٩)

الموضوع والمحمول متّحدان ٢١/١٥٠ ، ١/١٥١

مرجعه الى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول، سواء كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع، كما فى القضية الطبيعية ، أو على أفراده كما ، فى القضايا المتعارفة من المحصورات أو غيرها . (هيدجى ١٩٥)

اما مفهوماً وذاتاً ١/١٥١–٢

المراد بـ «الذات» هو الماهية .

وقد عرفت فى الأمور العامة أن «الذات» تطلق على المهية باعتبار كونها موجودة فى الخارج ؛ وقد تطلق عليها مطلقاً . كما عرفت مغايرة المفهوم للمهية أيضاً، حيث ان بينهما عموماً من وجه ، بافتراق المفهوم عن المهيّة فى مثل مفهوم الوجود، وافتراق المهيّة عن المفهوم فى المهية الخارجية ، وتصادقهما فى المهية الموجودة فى الذهن. (آملى ٣٣٩–٣٤٠)

ووجه التسمية ظاهر ٢/١٥١

أما تسميته بالشائع ، فلشيوعه فى الاستعمالات، لأنه المفيد ، لأن الحمل الأولى ، لما كان أولياً ضرورياً ، لايكون مفيداً.

وأما تسميته بالصناعى ، فلأنّه المستعملة عند أهل الصناعة وأرباب العلوم . (آملى ٣٤٠)

بالمواطاة ٣/١٥١

حمل المواطاة أن يكون الشئ محمولاً على الموضوع بالحقيقة ، أى بلاواسطة ، كقولنا: الانسان حيوان.

وحمل الاشتقاق أن لايكون محمولاً عليه بالحقيقة ، بل ينسب اليه ، كالبياض بالنسبة الى الانسان، فانه ليس محمولاً عليه بالحقيقة، فلا يقال: الانسان بياض، بل بواسطة «ذو» أو الاشتقاق، فيقال: الانسان ذو بياض، او أبيض، وحينئذ يكون محمولاً بالمواطاة. (هيدجى ١٩٥)

على طريقة الحذف ٦/١٥١

أى حذف حرف الجر وايصال مجروره الى متعلق الحرف، وهو قوله «منشعبة»، كما قال فى تقدير البيت ان الهلية منشعبة الى هلية بتية. (آملى ٣٤٠)

الى هلية بتية وغيربتية ٨/١٥١

انقسام الحمل الى البتية وغيرها يحصل من ناحية عقد الوضع؛ والى المركب والبسيط من ناحية عقد الحمل وكون المحمول هو الوجود المطلق تارة، والوجود المقيد أخرى. (آملى ٣٤١)

على عقدين ٩/١٥١

يخالف قوله: «فى المنطق العقد والقضية ترادفا». (هيدجى ١٩٥)

فى قوة شرطية ١٣/١٥١-١٤

إعلم أنه، بعد ما عرفت... أن مفاد كل قضية هو إثبات مفهوم محمولها لمصاديق موضوعها، ينحلّ كلّ قضية حملية الى شرطية يؤخذ شرطها من عقد الوضع من تلك القضية الحملية وجزائها من عقد حملها. فمعنى «الانسان ضاحك» هو: كلما وجد شئ، وكان على تقدير وجوده انساناً، فهو ضاحك.

وقد قرر فى المنطق ان المحكوم عليه فى القضية الشرطية هو الملازمة بين الشرط والجزاء ايجاباً أو سلباً، من غير نظر الى ثبوت الشرط أو نفيه، فتصدق [وتكذب] الشرطية مع صدق الشرط وكذبه.

فيصح أن يقال: كلما، لو تقرر شئ، وصدق عليه المعدوم المطلق، يصدق عليه مفهوم المحال، وإن لم يتقرر شئ يصدق عليه المعدوم المطلق أصلاً. (آملى ٣٤٢)

والهلية البسيطة ١٦/١٥١

وهذا انقسام للحمل الى ثبوت الشئ وثبوت الشئ للشئ، من ناحية المحمول. فإنه، إن كان المحمول هو الوجود المطلق، على ما هو مفاد «كان» التامة، أعنى وجوداً غير مضاف الى مهية، بل مجرداً عن الاضافة، مثل: الانسان موجود، فالحمل يكون من قبيل

الموضوع والمحمول متّحدان ٢١/١٥٠ ، ١/١٥١

مرجعه الى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول، سواء كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع، كما فى القضية الطبيعية ، أو على أفراده كما ، فى القضايا المتعارفة من المحصورات أو غيرها . (هيدجى ١٩٥)

اما مفهوماً وذاتاً ١/١٥١-٢

المراد بـ «الذات» هو الماهية .

وقد عرفت فى الأمور العامة أن «الذات» تطلق على المهية باعتبار كونها موجودة فى الخارج ؛ وقد تطلق عليها مطلقاً . كما عرفت مغايرة المفهوم للمهية أيضاً، حيث ان بينهما عموماً من وجه ، بافتراق المفهوم عن المهيّة فى مثل مفهوم الوجود، وافتراق المهيّة عن المفهوم فى المهية الخارجية ، وتصادقهما فى المهية الموجودة فى الذهن. (آملى ٣٣٩-٣٤٠)

ووجه التسمية ظاهر ٢/١٥١

أما تسميته بالشائع ، فلشيوعه فى الاستعمالات، لأنه المفيد ، لأن الحمل الأولى ، لما كان أولياً ضرورياً ، لايكون مفيداً.

وأما تسميته بالصناعى ، فلأنّه المستعملة عند أهل الصناعة وأرباب العلوم . (آملى ٣٤٠)

بالمواطاة ٣/١٥١

حمل المواطاة أن يكون الشئ محمولاً على الموضوع بالحقيقة ، أى بلاواسطة ، كقولنا: الانسان حيوان.

وحمل الاشتقاق أن لايكون محمولاً عليه بالحقيقة ، بل ينسب اليه ، كالبياض بالنسبة الى الانسان، فانه ليس محمولاً عليه بالحقيقة، فلا يقال: الانسان بياض، بل بواسطة «ذو» أو الاشتقاق، فيقال: الانسان ذو بياض، او أبيض، وحينئذ يكون محمولاً بالمواطاة. (هيدجى ١٩٥)

على طريقة الحذف ٦/١٥١

أى حذف حرف الجر وايصال مجروره الى متعلق الحرف، وهو قوله «منشعبة»، كما قال فى تقدير البيت ان الهلية منشعبة الى هلية بتية. (آملى ٣٤٠)

الى هلية بتية وغيربتية ٨/١٥١

انقسام الحمل الى البتية وغيرها يحصل من ناحية عقد الوضع؛ والى المركب والبسيط من ناحية عقد الحمل وكون المحمول هو الوجود المطلق تارة ، والوجود المقيد أخرى. (آملى ٣٤١)

على عقدين ٩/١٥١

يخالف قوله: «فى المنطق العقد والقضية ترادفا» . (هيدجى ١٩٥)

فى قوة شرطية ١٣/١٥١–١٤

إعلم أنه ، بعد ما عرفت... أن مفاد كل قضية هو إثبات مفهوم محمولها لمصاديق موضوعها ، ينحلّ كلّ قضية حملية الى شرطية يؤخذ شرطها من عقد الوضع من تلك القضية الحملية وجزائها من عقد حملها. فمعنى «الانسان ضاحك» هو : كلما وجد شئ ، وكان على تقدير وجوده انساناً ، فهو ضاحك.

وقد قرر فى المنطق ان المحكوم عليه فى القضية الشرطية هو الملازمة بين الشرط والجزاء ايجاباً أو سلباً ، من غير نظر الى ثبوت الشرط أو نفيه ، فتصدق [وتكذب] الشرطية مع صدق الشرط وكذبه.

فيصح أن يقال: كلما ، لو تقرر شئ ، وصدق عليه المعدوم المطلق ، يصدق عليه مفهوم المحال، وإن لم يتقرر شئ يصدق عليه المعدوم المطلق أصلاً. (آملى ٣٤٢)

والهلية البسيطة ١٦/١٥١

وهذا انقسام للحمل الى ثبوت الشئ وثبوت الشئ للشئ، من ناحية المحمول. فإنه، إن كان المحمول هو الوجود المطلق ، على ما هو مفاد «كان» التامة ، أعنى وجوداً غير مضاف الى مهية ، بل مجرداً عن الاضافة، مثل: الانسان موجود، فالحمل يكون من قبيل

ثبوت الشیٔ . وإن کان المحمول هوالوجود المقید والمضاف الی مهیّة ، علی ما هو مفاد «کان» الناقصة ، مثل : الانسان موجود له الکتابة ، فالحمل یکون من قبیل ثبوت شیٔ لشیٔ. (آملی ٣٤٢)

فی البسیطة ایضاً ١٨/١٥١

أی کما تقول فی المرکبة. (هیدجی ١٩٥)

لانها ای البسیطة ٢١/١٥١

اذ ترکیب المهیة والوجود، ترکیب اتحادی من اللّامتحصّل والمتحصّل. فلیس للمهیّة شیئیة ثبوت، وراء الوجود، حتی یکون ثبوت الوجود لها ثبوت شیٔ لشیٔ، کما فی الهلیّة المرکبة مثل: هذا الجسم ابیض. وهیهنا طریقة اخریٰ علی اصالة الوجود واعتباریة المهیة. وهی انّ مثل قولک: الانسان موجود، بمنزلة قولک: هذا النحو من الوجود الحقیقی انسان. وثبوت شیٔ لشیٔ فرع ثبوت المثبت له، لافرع ثبوت الثابت. والمثبت له هو الوجود الحقیقی، وهو ثابت سابقاً علی المهیة، لکن ثبوته ذاته. وکون المحمول، وهوالمهیّة، لاثبوت نفسی له، لاباس به، کما عرفت. وعلی ای تقدیر، لایلزم التسلسل. (سبزواری ٨٩)

فهو تخصّص ٧/١٥٢

من اول الامر، لا انّه تخصیص. (سبزواری ٨٩)

اذ لافرد ذهنی ایضاً له ١٣/١٥٢

اذ کل ماهو فی الذهن، مهیة من المهیّات. والوجود الذی یلتفت الیه الذهن، مهیة من المهیّات، کما انّ کل ما هو فی الخارج عنده مهیّة من المهیّات. ولذا، یاوّل قول الحکماء: «ان الواجب بالذات وجود بحت» انّه موجود بحت. ویرد علی قوله «المهیة متحدة مع مفهوم الموجود» انه یکون حمل الموجود علی المهیة حملاً اولیاً، لاحملاً شایعاً. وهوظاهر البطلان. وایضاً یلزم کون المهیّة الامکانیّة واجبة الوجود، لان مفهوم الموجود لایحاذیه شیٔ فی المصداق، الّا نفس المهیّة. وهذا انقلاب، لانّ المهیّة التی لاعلاقة بینها وبین مفهوم الموجود ومفهوم المعدوم وغیرهما، صارت مصداقا لمفهوم الموجود خاصة.

ان قلت: هو يقول ان المهية بجعل الجاعل تصير هكذا، قلت: الكلام فى الجعل انه، اذا لم يكن للوجود فرد خارجى ولا ذهنى، فلاقيام خارجى، ولا قيام عقلى له بها. فكيف تجعل نفس المهية، ونفسها هى التى لاموجودة ولامعدومة؟ فكيف تتحد مع مفهوم الموجود او يصدق عليها؟ وهل يمكن تصيير العدم وجودا؟ فذاك مثل هذا. وبالجملة، هو يفنى الوجود والموجود فى المهية، وانه لظلم عظيم. (سبزوارى ٨٩-٩٠)

بل مع مفهوم الموجود ١٣/١٥٢

وهو عند السيد مفهوم بديهى بسيط يعبّر عنه بالفارسية بـ«هست»، اذلايعتبر الوجود، سواء كان حقيقياً أم انتزاعياً، فى مفهوم الموجود، ولا يشترط قيام المبدء بالشئ حقيقة أو مجازاً فى كونه موضوعاً للحكم عليه بأنه موجود. بل يقول: موجودية كل شئ اتحاده مع مفهوم المشتق، لاغير.

قال المصنف فى حاشية الأسفار: «قول السيد هو نظير قول المصنف باتحاد مفهوم الانسان، مثلا، مع الوجود الخاصّ الحقيقى، اذ ليس له بنفسه مايحاذيه. فالسيد عكس الأمر اذ ليس لمفهوم الوجود عنده مايحاذيه. ومعنى الاتحاد مع المفهوم كون الشئ بذاته، بلاحيثية تقييدية مطلقاً خارجية وذهنية، منتزعاً منه لذلك المفهوم». (هيدجى ١٩٢)

التقابل ١/١٥٣

قال الحكماء إن الاثنين، إن كانا متشاركين فى تمام المهية، فهما متماثلان. وإلا فمتخالفان والمتخالفان إما متقابلان أو غير متقابلين. والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما فى محل واحد وزمان واحد من جهة واحدة. (هيدجى ١٩٢)

قد كان من غيرية ٢/١٥٣

يعنى التقابل من أقسام الغيرية، وهى مقسم له، كما أشار اليه فى غرر الحمل، بقوله: والغيرية التى هى مقسم للتقابل وللتخالف وللتماثل بوجه. (آملى ٣٤٣)

المجتمعين فى الوجود ٥/١٥٣

اى، فى عالم الكون. فهما، وان كانا مسلوبى الاجتماع فى المحلّ الواحد بعينه، لكن

لها الاجتماع فی عالم الواقع. ولا یضر فی تقابلها. (سبزواری ۹۰)

لان التقابل نوع من الغیریّة ۱۵۳/۷–۸

ای، المخالفة بحسب المهیّة، والمثلان موافقا المهیة. (سبزواری ۹۰)

والهوهویة علیه أغلب ۱۵۳/۹

وذلک لکون الاتحاد فی تمام المهیة، والتغایر فی المنضمّات الیها من الأجانب والغرائب فجهة الاتحاد ذاتی، أی نفس الذات، وجهة التغایر خارج عن الذات. (آملی ۳۴۴)

اجتماع متغایرین ۱۵۳/۱۰

أی المتغایران فی تمام المهیة، وهما المتخالفان. (آملی ۳۴۴)

واما احدهما وجودی والآخر عدمی ۱۵۳/۱۲

واما کونهما عدمیین، فلایکون، اذ لامیز فی الاعدام. واما مثل العدم وعدم العدم والعمی واللّاعمی، فیرجع الی الثانی. (سبزواری ۹۰)

والآخر عدمی ۱۵۳/۱۲

ای لذلک الوجودی. (هیدجی ۱۹۷)

الی آخر ماقالوا ۱۵۳/۱۲

قال فی الأسفار فی وجه الحصر. «ان المتقابلین إما أن یکون أحدهما عدماً للآخر، أو لا. والأول، إن اعتبر نسبته الی قابل لما أضیف الیه العدم، فعدم وملکة. وإن لم یعتبر فیه تلک النسبة، فسلب وایجاب.

والثانی، إن لم یعقل کل منهما إلا بالقیاس الی الآخر، فهما متضایفان؛ أو لا، فهما متضادان». (آملی ۳۴۴)

کأحمر وأقتم ۱۵۳/۱۶

وبعضهم سمّوا مثل ذلک بالتعاند. فیزید عندهم خامس فی أقسام التقابل. (هیدجی ۱۹۷–۱۹۸)

فی الوقت ١/١٥٤

أی وقت اتصافه بالأمر العدمی . فإن الكوسج هو قابل اللحیة وقت كونه فاقداً لها . فالصبی لایقال له كوسج. (هیدجی ١٩٨)

علا ٣/١٥٤

أی علی الجنس من السافل الی العالی فالأعلی ، یعنی قریباً كان أم بعیداً . (هیدجی ١٩٨)

فی غیر الوقت ٤/١٥٤

أی غیر وقت قابلیة الموضوع للملكة ، فإن المرودة عدم اللحیة عمن لیس قابلاً لها فی ذلك الوقت. (هیدجی ١٩٨)

وان قبول خصّ بالشخص ٥/١٥٤

فالعدم والملكة المشهوری أخصّ من العدم والملكة الحقیقی، لاختصاص المشهوری بما كان القبول بالشخص، لا بالنوع أو الجنس، وبالوقت ، لا فی غیر الوقت .

فالأمرد والملتحی والأكمه والبصیر لیسا متقابلین بالعدم والملكة المشهوری، وإن كانا كذلك بالعدم والملكة الحقیقی. (آملی ٣٤٤)

یعنی انّ المنطقیین ٩/١٥٤

اعلم ان دأب القدماء ودیدنهم ان جعلوا ابواب المنطق تسعة. واطلقوا علیها الفنون، كما یقولون: قرر فی فن البرهان كذا ، وفی فن الجدل كذا؛ والصناعة، كما یقولون: الصناعات الخمس. وربّما اطلقوا علیها الكتب ، كما یقولون كتاب ایساغوجی ، وكتاب البرهان . وهذا مثل ما یقال فی الفقه: كتاب الصلوة ، وكتاب الزكوة ، ونحوهما . ولكل منها اسم یونانی، بقی بعد النقل الی العربیّة.

الاول ایساغوجی، ضبطه فرفوریوس، یبیّن فیه الكلیات الخمس.

الثانی قاطیغوریاس، وهو المقولات العشر.

الثالث باریرمیناس، وهو القضایا.

الرابع انولوطيقا، وهوالقياس، فيبيّن فيه كيفيّة تركيب القضايا، لتصير قياسا، كما ان فى باريرميناس يبيّن كيفيّة تركيب المعانى المفردة بالايجاب والسلب، لتصير قضية. والمعانى المفردة ماهى المستنبطة من قاطيغورياس.

الخامس اوفوذوطيقى، وهو البرهان، يعرف به شرائط القياس ومقدماته التى بها تصير برهانا منتجا لليقين. والبرهان هوطريق موثوق به، موصل الى الحق، سيّما نمط اللمّ منه.

السادس طونيقايبين فيه شرائط القياس ومقدماته التى بها يحسن مخاطبة الجمهور، ومن يقصر فهمه عن البرهان.

السابع رنطوريقى، وهو الخطابة المفيدة للظنون الحسنة. والى هذه الثلثة اشير فى الكتاب الالهى بقوله تعالى[1]: ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى احسن.

الثامن سوفسطيقى، وهو المغالطات.

التاسع قوانيطيقى، يبيّن فيه احوال الاقيسة الشعرية المفيدة للتخيل. والمنطق بعضه فرض، وهوالبرهان، لانه لتكميل الذات. وبعضه نفل، وهو ما سواه من اقسام القياس، لانه للخطاب مع الغير. (سبزوارى ٩٠–٩١)

صدوراً ٢/١٥٦

كالفاعل والعناية، لأن الشئ يفتقر اليهما فى الوجود. (هيدجى ١٩٨)

أو قواماً ٢/١٥٦

كالمادة والصورة. (هيدجى ١٩٨)

الضمير عائد الى الموصول ٣/١٥٦

هذا اعتذار عن الإتيان بالضمير المذكر، مع أن «العلة» مؤنث. (آملى ٣٤٥)

ما استقل ٤/١٥٦

أى تامّ.

اعلم أن لفظ « العلّة » يستعمل بالاشتراك الصناعى فى معنيين . أحدهما ما يجب من وجوده وجود الشئ ومن عدمه عدمه .

وثانيهما مايتوقف عليه وجود الشئ . والمعنى الثانى: إما تامّة ، وهى جميع مايحتاج اليه الشئ . . . وإما ناقصة ، وهى بعض ذلك.

والناقصة: إما يتوقف عليه الشئ عدماً ، فهو المانع؛ أو وجوداً وعدماً، فهو المعدّ؛ أو وجوداً فقط ، فهو: إما داخل فى قوام ماهية المعلول ، أو خارج .

والداخل: إما به المعلول بالقوة ، فهو المادة ، أو به المعلول بالفعل ، فهوالصورة .

والخارج: إما به المعلول ، فهو الفاعل ، أو له المعلول ، فهى الغاية ؛ أو لاهذا ولا ذاك ، فهوالشرط. (هيدجى ١٩٨)

أشرنا اليهما ٤/١٥٦

أى الى الداخل والخارج . (هيدجى ١٩٩)

فالعنصرى الصورى ٥/١٥٦

اى ، المفتقر اليه المادّى والصّورى. (سبزوارى ٩١)

وللوجود ٦/١٥٦

كما يطلق عليها علل الوجود. ثمّ انّ الجنس والفصل يرجعان الى المادّة والصّورة. واما الشرط والمعدّ ورفع المانع ، فهى من متمّمات تأثير الفاعل ، أو مصحّحات قبول المادّة . فلايزيد العلل على ماذكر. (سبزوارى ٩١)

إشارة الى المفتقر اليه الخارجى ، لأن الفاعل والغاية يفتقر اليهما الشئ فى الوجود. (هيدجى ١٩٩)

التمامى ٦/١٥٦

باسقاط العاطف ، أى السبب الغائى المسمّى بالسبب التمامى؛ لأنه تمام الشئ وكماله. فما لم يجلس السلطان على سريره ، لم يكمل وجوده ولم يتمّ . (هيدجى ١٩٩)

الفاعل بالطبع ١٢/١٥٦

وهو الّذی یصدر عنه فعل بلا علم منه ولا اختیار، ویکون فعله ملایماً لطبعه. (هیدجی ١٩٩)

والأول ١٣/١٥٦

أی الذی یکون له علم بفعله. (آملی ٣٤٥)

امّا ان لایکون فعله بارادته ١٣/١٥٦

بعد ان یکون من شانه الارادة؛ ویقرن بالکراهة. ونسبة الفاعل بالجبر الی الفاعل بالقصد، کنسبة الفاعل بالقسر الی الفاعل بالطبع. فذاك فی ذوی الشعور، وهذا فی عدیمات الشعور. (سبزواری ٩١)

الفاعل بالجبر ١٣/١٥٦

وهو الذی یصدرعنه فعله بلا اختیار، بعد أن یکون من شأنه اختیار ذلك الفعل أو عدمه. (هیدجی ١٩٩)

مع فعله بل عینه ١٤/١٥٦

کما فی انشاء النفس الصور المتخیّلة، والمعیّة باعتبار العنوان، والعینیّة باعتبار المصداق. ففی الحق تعالی، عند الاشراق، صفحات الاعیان وصحائف نفس الامر، مثل صفحات الاذهان بالنسبة الی النفس الناطقة. فما من موجود، الّا وهوعلم الحق، لانّ علمه حضوری اشراقی، کما اذا قوی مدرکاتك الذاتیة بالنوم او السکر او المرض او الغیبة او نحوها، لاتخرج عن کونها علوما، ملذّة کانت او مولمة. (سبزواری٩١)

یعنی المعیة بحسب المفهوم، والعینیة بحسب المصداق، بمعنی أن مفهوم علمه مع مفهوم فعله مساوقان یصدقان علی شیء واحد.

فیکون علمه التفصیلی بفعله عین فعله. وعلمه بذاته علم اجمالی بفعله.

والحاصل أن فی الفاعل بالرضا علمان بفعله: أحدهما اجمالی، لاغیر، وهوعلمه بذاته، لأن ذاته علة لفعله. والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول. والآخرعلم تفصیلی بفعله، وهو نفس فعله.

والأول عين العلم، والثانى عين المعلوم.

وكيف كان. فليس فى الفاعل بالرضا علم وعالم ومعلوم. بل فى العلم الإجمالى، عالم ومعلوم والعلم عين العالم. وفى التفصيلى ايضاً عالم ومعلوم والعلم عين المعلوم. (آملى ٣٤٥-٣٤٦)

ويكون علمه بذاته ١٤/١٥٦

لان العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول، ولو لم يكن علم سابق بالفعل، ولو بهذا النحو الاجمالى، كانت الفاعليّة على سبيل الايجاب. (سبزوارى٩١)

بل يكون علمه بفعله ١٥/١٥٦

اى، تفصيليّا، بمجرّد انطواء العلم بالفعل فى العلم بذات الفاعل. (سبزوارى٩١-٩٢)

أى علمه التفصيلى بفعله سابق على فعله. (آملى ٣٤٦)

فهو الفاعل بالقصد ١٦/١٥٦

مثل الكاتب، اذ له العلم بالكتابة قبلها تفصيلاً، لكنّه ليس فعلياً، بل يكون منشاء لها بمقارنة التصديق بالفائدة المترتبة عليها. ولو كان منشاء لها بمجرّده بلاداع، كان مثالاً للفاعل بالعناية، كما فى الصّور المرتسمة الالهيّة، عند المشائين. (سبزوارى ٩٢)

هو الذى تكون إرادته واختياره زائدة على ذاته، سابقة على فعله، متعلّقة بغرضه منه. والذى يكون إرادته واختياره نفس ذاته هو الفاعل بالرضا إن كان علمه بفعله حال فعله.

وأما اذا كان علمه بفعله قبل فعله: فإن كان العلم زائداً على ذاته وعلى علمه بذاته، فهو الفاعل بالعناية. وإن كان عين ذاته وعين علمه بذاته، فهو الّذى يسمّونه بالفاعل بالتجلى. (هيدجى١٩٩-٢٠٠)

فعلياً منشأ للمعلول ١٦/١٥٦

لأن العلم ينقسم الى قسمين، فعلى وانفعالى.

والفعلى منه مايكون سبباً لوجود المعلوم فى الخارج؛ والإنفعالى بعكس ذلك، سواء

كانت السببية تامّة أم لا. (هيدجى ۲۰۰)

بان يكون عين علمه بذاته الذى هو عين ذاته ۱۵۶/۱۷ــ ۱۸

كما فى الحق تعالى[1]، فانه، لما كان بسيط الحقيقة جامعاً لكل وجود وفعليّة، بحيث لايشذّ عن حيطة وجوده وجود، وسعة فعليّته فعليّة، «وعنت الوجوه للحى القيوم»، «لم يعزب عن علمه مثقال ذرّة». فكما ان الصور العلميّة ما به الانكشاف لذوات الصور، كذلك وجوده الشامل ــ اذ هو كل الوجود، وكله الوجود ــ ما به الانكشاف لكل الوجودات، لان شيئية الشئ بتمامه، لابنقصه. فذاته كانّه مجلى الكل بما هى وجود ونور وفعليّة. ويعلم ذاته على وجه يستلزم علمه بماعدا ذاته. فعلم فعله قبل فعله تفصيلا. فعلم الفاعل الاقدس بذاته، منطوفيه علمه بفعله. وهذا العلم حضورى وفعلى واحدى، فى عين كونه كلّ العلوم، كما انّ فعله واحد، فى كونه كل الافعال؛ وهو كلمة «كن»، «وما امرنا الّا واحدة». (سبزوارى ۹۲)

وذلك هوالعلم الاجمالى ۱۵۶/۱۸

المراد بالاجمال بساطة ذلك الوجود. وبالتفصيل شامليّة كل وجود، واشتماله على جميع الاعيان الثابتة، باعتباراستلزام الاسماء الحسنى الالهيّة اياها، لزوما غيرمتاخرفى الوجود كلزوم مفاهيم الاسماء لذات المسمّى[1]. وایّ تفصیل اشدّ من هذا! والنور، كلّما كان اقهر كان التميز ابين. وكيف لايتميّز الافعال، والمهيّات محفوظة بانفسها فى النشأة العلميّة، والوجود سنخ واحد، والسنخية معتبرة فى العلّية؟ والقول بالبينونة باطل. والوجود الالهى مع كونه جامعاً لكل الاسماء الحُسنى[1]، وحاويا لكل المهيّات، لامهيّة له، اذ المهيّة انّما هى مهيّة، اذا وجدت بوجودها الخاص بها، وحملت حملاً شايعاً، لا ان تحمل على نفسها، حملا اوليا ذاتيا. واعتبر بوجود المهيّات فىعقلك البسيط. ولوكان لعقلك مهيّة، فليست هذه وهى هناك علومه تعالى بالممكنات. ولهذا لايلزم قدم الاشياء. انّما القديم علمه. (سبزوارى ۹۲ــ۹۳)

الفاعل بالتجلي ١٥٦/١٨-١٩

هوالّذی یکون علمه التفصیلی بفعله قبل فعله، ولا یقترن فعله بالداعی، ولا یکون علمه السابق علی فعله زائداً علی ذاته، بل یکون عین ذاته. ولا فرق من هذه الجهة بینه وبین الفاعل بالرضا، إلا أن العلم السابق علی الفعل فی الفاعل بالرضا الّذی هو عین الفاعل، اجمالی، لاغیر؛ وفی الفاعل بالتجلی یکون تفصیلیاً، بمعنی أنه اجمالی فی عین الکشف التفصیلی.

وإنما ینشا ذلک من کون الفاعل بسیط الحقیقة، وان بسیط الحقیقة کل الأشیاء. فکما أن وجوده تعالی وتقدس، مع وحدته، کل الوجودات، بحیث لایشذ عن سعة وجوده وجود، فکذلک من علمه بذاته الذی یکون عین ذاته، لا أمراً زائداً علی ذاته، یعلم کل الأشیاء، حیث لایکون شیء خارجاً عنه. واذا کان ذاته الذی کل الأشیاء حاضراً لدی ذاته، ومعلوماً لذاته، فکل الأشیاء معلوم لذاته بنفس علمه بذاته الّذی هو عین ذاته، لا بعلم آخر. وهذا معنی کون علمه السابق علی الفعل اجمالیاً فی عین الکشف التفصیلی. (آملی ٣٤٦)

ویقال له ١٥٦/١٩

أی للفاعل بالتجلی الفاعل بالعنایة بالمعنی الأعم. . . وهو الّذی یتبع فعله علمه، ویکون علمه بوجه الخیر فی الفعل کافیاً لصدوره عنه، من غیر قصد زائد علی العلم أو داعٍ خارج عن ذات الفاعل. (هیدجی ٢٠٠)

بها العلم زکن ١٥٧/١

المعنی: وإن عُلم أن وجود الأفعال هوالعلم بها. (هیدجی ٢٠٠)

ما وُجد ١٥٧/٢

«ما» نافیة. أی إن لم یکن الفعل عین العلم، کما کان فی القسم السابق علی هذا. (هیدجی ٢٠٠)

عناية قمن ١٥٧/٨–٩

منصوب بنزع الخـافض . أی بعنـاية قمن ، بان يسمّی بالفاعل بالعنـاية .
(هيدجی ٢٠٠)

التفصيلی الفعلی ١٥٧/٩

صفتان للعلم . (هيدجی ٢٠٠)

انطواء العقول ١٥٧/١٢

المراد بالعقول التفصيلية المعقولات المفصّلة . وبالعقل البسيط الملكة الخلاقة للتفاصيل والمرادبالانطواء فيه كينونتها فيه بنحو اللّف والوحدة والبساطة.

وتسمية الملكـة البسيطة بالعقل البسيط وكل معقول بالعقل التفصيلی ، إنمـا هو فی كتـاب النفس حتی أن النفس تسمّی عقـلاً من باب تسمية المحلّ باسم الحالّ. ووجه تسمية المفـارق القدسی بالعقل ان عقلـه لذاته نفس وجود ذاته ، لا لأجل حضور صورة أخری. (هيدجی ٢٠٠–٢٠١)

فی العقول التفصيلية والعقل البسيط احتمالات:

الأول: ان يكون المراد بالعقل التفصيلية المعقولات المفصّلة الّتی تسمی النفس فی مرتبتها قلباً ؛ وبالعقل البسيط الملكة الخلاقة لتلك الصور المفصلة ، التی تسمی النفس فی مرتبتها روحاً . وانطواء المعقولات المفصلة فی العقل البسيط والملكة الخلاقة هوموجوديتها بوجود العقل البسيط ، وكون وجوده وجودها ، كوجود الحروف بوجود واحد جمعی ، هو وجود المعاد فی رأس القلم.

الثانی: ان يكون المرادبالعقول التفصيلية النفس الناطقة فی مرتبة العقل بالفعل ، وبالعقل البسيط العقل الفعّال.

الثـالث : أن يكـون المراد بالعقول التفصيلية العقول المفـارقة ، وبالعقل البسيط العقل الأول .

وانطواء النفس الناطقة فی مرتبة العقل بالفعل فی العقل الفعال ، والعقول المفارقة فی

العقل الأول كانطواء الصور المفصلة فى العقل البسيط والملكة الخلاقة. (آملى ٣٤٧)

بل العلم بالذات ١٥٧/١٤

أى فى الفاعل بالرضا. (هيدجى ٢٠١)

فعين الفعل ١٥٧/١٤-١٥

باعتبار؛ ومعه باعتبار آخر. (هيدجى ٢٠١)

ارادة طبع ١٥٧/١٧

باسقاط العاطف. (هيدجى ٢٠١)

فالفاعل تسخيراً يرى ١٥٧/١٧-١٨

الفاعل بالقصد او بالطبع او غيرهما، اذا لوحظ فى نفسه، فهو مسمّى باسمه، واذا لوحظ من حيث هو مستول قاهر مسخّر، فهو فاعل بالتسخير. فليس له مصداق على حدة. (سبزوارى ٩٣)

عوارضا ١٥٨/٩

صفة لصور. أى الأول قياساً الى تلك الصور العارضة العلمية فاعل بالرضا، لأن العلم بهذا الفعل عين الفعل، كما هو بالقياس الى الموجودات الخارجية، مجردة كانت ام مادية، كالمثل النورية والطبائع الكلية والجزئية، فاعل بالعناية، لأن علمه بها زائد على ذاته. (هيدجى ٢٠١)

حاصل المعنى أن الحق تعالى عند المشائين فاعل بالرضا، بالنسبة الى الصور العلمية المرتسمة فى الصقع الربوبى؛ وفاعل بالعناية، بالنسبة الى ساير الموجودات التى معلومات بتلك الصور العلمية.

فملاك علمه تعالى بذوات الصور عندهم بارتسام صورها فى الصقع الربوبى بلا داع زائد. فيكون علمه السابق تفصيلياً زائداً على ذات العالم بلا داع. وهذا هو ملاك الفاعلية بالعناية بالمعنى الأخص.

وبالنسبة الى نفس الصور، لايكون علمه بها بصور أخرى، بل يكون الصور علماً

ومعلوماً، وعلمه السابق بها يكون علماً اجمالياً. وهو علمه بذاته الذى هوعين ذاته. فتكون فاعليته تعالى بالنسبة الى الصور فاعلية بالرضا. (آملى ۳۴۷ــ ۳۴۸)

اذ الكل عنده هذه ۱۵۸/۱۱ــ۱۲

أى هذه الموجودات الخارجية، اذ هو لايقول بالصور المرتسمة. فالصور العينية عنده عين الصور العلمية. (هيدجى ۲۰۱)

او لكل منها ومن الصور ۱۵۸/۱۲

أى لكل من الموجودات الخارجية والصور العلمية القائمة بذواتها. وأما الصور المرتسمة فى الذات، فهم ليسوا قائلين بها. وهى طريقة المشاء، كما أن تلك المثل النورية مناط علمه تعالى بالأشياء عند افلاطون. (هيدجى ۲۰۱)

يعنى: يجعل مضاف اليه لفطة «كل» الموجودات الخارجية والصور العلمية القائمة بذاتها التى هى ملاك علم الحق بالأشياء قبل وجوداتها الخاصّة. وهى المسماة بالمثل النورية. ولكن لايطلق عليها «العوارض»، لأنها ليست مرتسمة، بل جواهر مجردة قائمة بذاتها. واطلاق «العوارض»، لو أريد من المضاف اليه الكل من الصور العوارض والموجودات الخارجية، إما بالمشاكلة، مثل «قال اطبخوا لى جبة وقميصاً»، وإما من جهة تسميتها باسم ماينتزع منها. وهو العلم بالمعنى المصدرى ومفهوم العلم، اذ هو من الأعراض. فيكون من قبيل تسمية المصداق باسم مفهومه. (آملى ۳۴۸)

اعنى المثل النورية ۱۵۸/۱۲

كما اوّل المعلّم الثانى المثل النوريّة الى الصور المرتسمة الالهية. (سبزوارى ۹۳)

متعلق بالظرفين ۱۵۸/۱۴

وهما قوله «عندهم» وقوله «عندالاشراقى». (هيدجى ۲۰۱)

بداع ۱۵۸/۱۵

كايصال النفع الى الغير على رايه. (سبزوارى ۹۳)

هو عنده فاعل بالقصد ١٥٨/١٦–١٧

وأما عند الأشعری ، فهو تعالی ایضاً فاعل بالقصد ، لکن بالمعنی الأخصّ ، وهو القصد بلاداع ، فانهم قائلون بالارادة الجرافية.

وعند طائفة من الدهرية والطباعية ، فاعليته سبحانه بالطبع . (هیدجی ٢٠١)

إما مبنی للفاعل او للمفعول ٣/١٥٩

کلمة «فطر» فی النظم إما مبنی للفاعل أو للمفعول . فعلی الأول ، تکون کلمة «النفس» فاعله و«القوی» مفعوله. فيتحقق التنازع بينه وبين کلمة «يستعمل» ، اذ هو يقتضی أن تکون کلمة «النفس» فاعله ولفظ «القوی» مفعوله.

وعلی الثانی ، . . . فإما يکون «النفس» نائب فاعله ، أو يکون نائب فاعله کلمة «القوی» .

فعلی الأول ، يقع التنازع بينه وبين «يستعمل» فی کلمة «النفس» ، باقتضائه أن يکون نائب فاعله واقتضاء «يستعمل» أن يکون فاعلاً له . وعلی الثانی . يقع التنازع بينه وبين «يستعمل» باقتضائه أن يکون «القوی» نائب فاعله واقتضاء «يستعمل» أن يکون مفعوله .

ومنه يظهر أن تنازعه مع «يستعمل» ليس منحصراً بأحد الوجهين . وهو کون «فطر» مبنياً للفاعل ، بل يقع بينهما التنازع ، ولو کان «فطر» مجهولاً .

وکيف کان ، مجهولية «فطر» مع کون «النفس» نائب فاعله بعيد فی الغاية . لفساد المعنی ، اذ المقصود فاعلية النفس للقوی ، وهو لايناسب ذکر مخلوقيته ، کما لا يخفی . (آملی ٣٤٩)

يستعمل النفس القوی ٤/١٥٩

حاصل معنی البيت أن نفس الآدمية فاعليتها ، بالقياس الی تصوراتها وتوهماتها ، بالرضا أو بالتجلی . وکذا بالقياس الی قواها الجزئيّة المنبعثة عن ذاتها المستعملة إياها المستخدمة لها ، کوهمها وخيالها ، فان النفس تستخدم المتفکرة فی تفصيل الصور الجزئية وترکيبها حتی تنزع الطبائع من الشخصيات وتستنبط النتايج من المقدمات . (هیدجی ٢٠٢)

هذا ٤/١٥٩

أى لفظ «النفس» . (هيدجى ٢٠٢)

على أحد الوجهين ٤/١٥٩

وهو كون « فطر » مبنياً للفاعل ، لأن كلا من الفعلين المذكورين يقتضيه مفعولاً .

أقول إنه على كلا الوجهين من باب التنازع ، اذ «فطر » مبنياً للمفعول يقتضى كون «القوى» نائب فاعل ، و « تستعمل » يقتضيه مفعولاً . فلاوجه للتخصيص ، الا ان يجعل النفس نائب الفاعل ، وهو بعيد . (هيدجى ٢٠٢)

تنشى الصور ٥/١٥٩

باسقاط العاطف على قوله « تستعمل» . (هيدجى ٢٠٢)

بالنسبة الى القوى ٦/١٥٩

حاصل البرهان على كون علم النفس بالقوى حضورياً ، أى بحضور القوى بنفسها لدى النفس ، لاحصولياً ، أى ليس بحصول صورتها لدى النفس: أنه ، لو كان علم النفس بها حصولياً ، فإما (١) يكون بحصول صورها فى النفس فى مرتبة القوة العاقلة ، و(٢) إما يكون بحصول صور القوى فى القوى نفسها ، و (٣) إما يكون بحصول صورها فى آلات أخرى . ولا رابع . والثلاثة كلها باطلة .

واذا كان التالى بشعبها الثلاثة باطلاً ، يكون المقدم مثله . فعلم النفس بها لايكون حصولياً . فيكون حضورياً . وهو المطلوب . (آملى ٣٥٠)

فكانت كلية ٨/١٥٩

فالنفس أدركت كلياتها ، والحال أن جزئياتها هى المدركة المستعملة . (هيدجى ٢٠٢)

لأن القوة العاقلة لاتدرك الجزئيات ، لأن ادراكها يتوقف على الآلة . فيكون مدرك النفس منها كلياتها ، مع أن جزئياتها مدركة ، لأن النفس تستعملها جزئية ، لا كلية . وهى بما هى جزئية فعلتها النفس و آلات أفعالها ، لا بما هى كلية ، فكليات القوى ليست آلات لأفاعيلها . وإنما النفس تفعل بواسطة هذه القوة وتلك من القوى الشخصية الجزئية . (آملى ٣٥٠-٣٥١)

فی ذواتها ۸/۱۵۹

بأن كان علم النفس بالقوى وادراكها إيّاها بارتسام صور القوى فی القوى. (هیدجی ۲۰۲)

فانتقاش صورها فیها ۸/۱۵۹

انتقاش صور القوى فی القوى نفسها استعمال لها، حیث استعملت النفس تلك القوى فی ادراكها ذواتها، وجعلتها آلات لملاحظة نفسها، كما تستعملها وتستخدمها فی ادراك غیرها. وفی استعمال النفس ایاها فی انتقاش صورها فیها، لابد من العلم بذاك الاستعمال والعلم بالآلات الّتی تستعملها، وهی مابه الاستعمال . فیحتاج فی علم النفس بها، الّذی هو بارتسام صورها فی ذواتها، الى العلم بذواتها. فننقل الكلام الى العلم الثانی. والمفروض أنه أیضاً حصولی بارتسام صور القوى فی نفس القوى الذی هو استعمال من النفس لتلك القوى فی ارتسام صورها فیها، المحتاج الى العلم بها. فیحتاج الى علم ثالث، وهكذا. وهو باطل للزوم التسلسل فی سلسلة العلوم. (آملی ۳۵۱)

لابد من العلم به ۹/۱۵۹

لأن استعمال الآلات، كالحواس الظاهرة والباطنة ، فعل اختیاری. لیس فعلاً طبیعیاً. فیتوقف لامحالة على العلم بتلك الآلات واستعمالها. (هیدجی ۲۰۲)

وایضاً كیف تكون عالمة بذواتها وهی جسمانیّة ۹/۱۵۹-۱۰

وایضاً یلزم اجتماع المثلین. وایضاً صورها غیرها ، والنفس تستعملها باعیانها ، فلتدركها باعیانها حضوریا. والحاصل ان علم النفس بالقوى المستعملة، امّا حضوری واما حصولی. والحصولی اما بحصول صورها للنفس فی مقام العاقلة، واما بانطباع صورها فی القوى. وانطباع صورها فی القوى، اما بانطباع صورة كلّ فی ذاتها، او فی غیرها، كانطباع صور القوى الظاهرة فی القوى المدركة الباطنة. والحضوری، اما بحضور وجودها بمصداق واحد بسیط، لاعلى مراتب النفس، بنحو الرتق والجمع، واما بحضور وجوداتها فی مراتبها له، بنحو الفتق والفرق. والحضوری بقسمیه صحیح، والباقی باطل. (سبزواری ۹۳)

يعنى اذا كان إدراك النفس قواها بحصول صورالقوى فى القوى لزم إدراكها لذواتها. وليس لتلك القوى إدراك ذواتها ، لكونها جسمية ، والتجسم من موانع الإدراك. (هيدجى ۲۰۲–۲۰۳)

فى آلات أخر ۱۰/۱۵۹

بأن كانت صورالقوى حاصلة فى آلات أخر غيرها فى إدراك النفس إياها . (هيدجى ۲۰۳)

مع أنه ينقل الكلام ۱۵۹/۱۰–۱۱

على تقدير آلات أخر، تكون هى أيضاً معلومة للنفس بالعلم الحصولى حسب الفرض. **فننقل الكلام اليها**. ويعود الكلام ، فإما يدور أو يتسلسل. (آملى ۳۵۱)

لجميع شؤونها ۱۲/۱۵۹

قوله «لجميع شؤونها» ناظر الى صورها ، لأن الصور العلمية المنشأة فيها من شؤونها ، لأنها معلولها. ومعلول الشئ من شؤونه. (آملى ۳۵۲)

فتعلم من ذاتها جميعها ۱۳/۱۵۹

كيف لا ، ووجود ذات النفس لفّ وجوداتها ، واصل محفوظ فيها ؟ وهذا كما انّ علم العقل البسيط بذاته علم بجميع المعقولات المنطويّة فيه بنحو اتم ، وان لم يكن بنحو الاخطار الخيالى ، او المفاهيم العقليّة المتعاقبة ، سيّما فيمن كان عقلاً محضاً : مقهور القوى الجزئية. فان نفى حضورها المتوهم ، انما هى نفى الحضور للخيال والعقل التفصيلى . وبالجملة نفى خاص ، لاعام. (سبزوارى ۹۳)

وعلى علمها بها بعين وجوداتها ۱۵۹/۱۳–۱۴

يعنى : وجوداتها الفعلية عين علم النفس بها فى مقام علمها الفعلى. وعلم النفس بذاتها عين علمها بتلك الوجودات الفعليّة فى مقام علمها الذاتى . ويكون علمها الذاتى سابقاً على الوجودات المتكثرة وعلى العلم الفعلى بها الذى هو عين تلك الوجودات. فالنفس، فى نفس علمها بذاتها الّذى هو عين ذاتها ، تعلم جميع تلك الوجودات المتكثرة من الصور

والقوی،لأنها ، فی وحدتها ، کل تلک الصور وتلک القوی . فیکون علمها بذاتها عین علمهـا بتلک الصور والقوی ، لکن علماً اجمالیاً فی عین الکشف التفصیلی. وهذا معنی فاعلیتها لتلک الصوروالقوی بالتجلی. (آملی ٣٥٢)

وان لم یکن لها العلم بذلک العلم ١٥/١٥٩

الّا عند الکمال ، وبعد الاستکمال . بل تعلم حینئذ القوی الخارجیّة . فان القوی المتشتتة فی الآفـاق والصیاصی ، کعکوس للقوی المتراکمة فی هذه الصیصیة التی هی ام القریٰ. ومن هنا ورد فی الائمة (ع) : « انفسکم فی النفوس وارواحکم فی الارواح ». (سبزواری ٩٣-٩٤)

بذلک العلم ١٥/١٥٩

الحاصل من ذات النفس بجمیع قواها بوجود واحد بسیط . (هیدجی٢٠٣)

عنایة ١٦/١٥٩

منصوب بنزع الخافض . أی فعل السقوط بالعنایة .

حاصل البیت ان فاعلیة النفس بالقیاس الی مایحصل منها بمجرد التصور والتوهم بالعنـایة، کالسقوط من جذع النخلة والجدار المرتفع ، الحاصل منهـا من تخییل السقوط . (هیدجی٢٠٣)

بالقصد ١٧/١٥٩

یعنی فاعلیتهـا بالقیاس الی مایحصل منها بسبب البواعث الخارجة منهـا الداعیة لها الی تحصیل أغراضها واستکمالها بها بالقصد ، کالمشی والکتابة وغیرهما ، إلا أنه مضطر فی قصده واختیاره ، لأن اختیاره حادث فیه بعدما لم یکن . ولکل حادث محدث. فیکون اختیاره عن سبب مقتض وعلة موجبة. . . ومن هنا یقال: الإنسان مضطر فی صورة مختار، والحق مختار فی صورة مضطر لأجل أن اختیاره وجوبی بعدالتعلق. (هیدجی٢٠٣)

الکاف هنا ١٨/١٥٩

أی إسمیة تمثیلیة ، لاحرفیة تشبیهیة. (هیدجی٢٠٤)

يعنى: تكون بمعنى المثل، فيصير المشى مثالاً لفاعلية النفس بالقصد. وليست الكاف للتشبيه حتى يصير فاعليته بالقصد شبيهاً بالمشى. (آملى ٣٥٣)

بالطبع ١٩/١٥٩

يعنى فاعليتها لحفظ المزاج و إفادة الحرارة الغريزية فى البدن والصحّة وساير ما أشبهها ، بالطبع . وفاعليتها الحرارة الحمائية والمرض والهزال والسمن المفرط وساير العلل والاستقام ، بالقسر. (هيدجى ٢٠٤)

كالصّحة فعل ١٩/١٥٩

تذكيرفعل لرجوع الضمير الىالكاف الاسميّة ، وازدياد فعل فىالمواضع ،لانّ المثال للفعل لاللفاعل. (سبزوارى ٩٤)

كما ان الحركة الصعودية ٢/١٦٠

الحركة القسرية كالحركة الطبيعية كلتاهما فعل النفس فى مرتبة الطبع ، وهى مقامها النازل. إلا أن القسرية من الطبيعة المقسورة ، والطبيعية من الطبيعة المخلاة ونفسها عن القسر وليست القسرية من القاسر. وذلك لأنه بعد اذ رمى القاسر حجراً ونحوه الى العلوّ، ثم مات بلامهلة، يتحرك الحجر الى العلوّ بعد موته آناً ما من الزمان. ولو كانت حركته من القاسر، لكان اللازم انتهائها عند موته. وإلا، يلزم بقاء المعلول بعد زوال علته. فمن هذا يستكشف أن حركته من طبيعته ، لكن لامطلقاً ، بل مقسورة. (آملى ٣٥٣)

مع علوّها لمادنت ٤/١٦٠

فكما نقول: تعقّلت ، تقول: احسست ، وحركت ، وتحركت . وتنسب الكل الى نفسها. ولولا الاتحاد بين النفس والقوى، لما تألمت بسوء مزاج ، او تفرق اتصال يحدث فى البدن الماحسّيا ، بل كانت كمن يحب احداً ، والمحبوب يتألم بتفرّق اتصال ، والمحبّ يغتمّ بذلك. فالنفس لها وحدة جمعيّة ، هى ظلّ الوحدة الحقيقيّة. مثنوى :

«كيف مدّ الظلّ» نقش اولياست   كو دليل نور خورشيد خداست

(سبزوارى ٩٤)

متعلمة بأسماء الحق ١٦٠/٤-٥

تعلّم النفس بأسمائه تعالى التنزيهية والتشبيهية كناية عن جامعيّتها للأضداد. كما أنه تعالى جامع لها، فإنه تعالى قريب فى عين بعده، وبعيد فى عين قربه، باطن فى ظهوره، وظاهر فى بطونه، عالٍ فى دنوّه، دانٍ فى علوه، و إنه تعالى خارج عن الحدّين: حد التنزيه والتعطيل وحد التشبيه... والمراد بخروجه عن الحدين، هو نفى التعطيل والتشبيه عنه تعالى.

فالنفس أيضاً عالية فى دنوّها، دانية فى علوّها، قريبة فى بعدها، بعيدة فى قربها، خارجة عن الحدّين: حد التنزيه وحد التشبيه، جامعة لها، عالمة بذاتها، لا بعلم زائد على ذاتها بل عالمة بما سواها كذلك، لأن علمها بما سواها اشراق منها على ما سواها، واشراقها لايخلو منها حيث إن اشراق الشئ هو نفس الشئ بوجه، قادرة بنفس ذاتها، وحية بنفس ذاتها. وبالجملة لها وحدة جمعية ظلية، ظل وحدة الحقة الحقيقية الأصلية. (آملی ٣٥٣-٣٥٤)

فهى عالية فى دنوها ١٦٠/٦

إقتباس من كلام زين الموحّدين على بن الحسين عليهما الصلوة والسلام، حيث قال فى دعائه يوم العرفة: «وانت الله لااله إلا انت الدانى فى علوّه والعالى فى دنوّه» الى آخر كلامه الشريف. (هیدجی ٢٠٤)

بامرها كلّ القوىٰ ١٦٠/٧-٨

فالنفس تقول: ايّتها المدركة، تدرك بقوّتى. وايّتها المحرّكة، تحرّك بحولى، ولاحول ولاقوة لكما، ولغير كما آلابى. (سبزواری ٩٤)

إشارة الى أن القوى مسخرات لأمر النفس. (هیدجی ٢٠٤)

بل انّما حرك مادة موجودة ١٦٠/١٣

ووجود الصورة المفاضة، انّما هو من الله تعالى. وهذا احد معانى الامر بين الامرين فان فاعل الوجود، فى اى شئ كان، هو الله تعالى. وفاعل حركته من حال الى حال هو الفاعل الامكانى. وما اشير اليه فى الكتاب، هو هذا، اى: لستم المعطين لوجود المنى والمزروع وغيرهما، لانكم لستم مبادى الحركة الاينيّة للمنى والبذور النباتية وغيرهما. (سبزواری ٩٤)

اشير اليه ١٤/١٦٠

أى الى أن الفاعل بالحقيقة مبدء الوجود. ومفيده كما فى عرف الالهين، لامالايفيد غير التحريك. فما يطلق عليه «الفاعل» فى الطبيعيات ليست علة بالذات، بل مثل هذه العلة تكون معدة. (هيدجى ٢٠٥)

أى اشير الى أن الفاعل هومعطى الوجود، لامعطى التحرك فى الآيات المباركة، حيث يسلب الفاعلية فى الموارد المذكورة فيها، مع أن الفاعل بمعنى معطى التحرك فيها موجود. فتدل الآيات على انحصار الفاعل بالفاعل الالهى، أعنى معطى الوجود، اذ لامؤثر فى الوجود غيره. (آملى ٣٥٤)

فى البحث عن الغاية ١/١٦١

هذا ايضاً من افضل مباحث الحكمة، سيّما ان حققّت انّ الوصولات الى الغايات بنحو التحوّلات، وانّها طوليّات. (سبزوارى ٩٤)

وكلّ شئ فى فعله ٢/١٦١

فالفعل مقدّمة وخيرتوصّلى. والغاية، من حيث هى غاية، ذات المقدمة وخيروكمال اصالى، وهى صورة الصورة بالحقيقة. (سبزوارى ٩٤)

للطبائع وهى عديمة الشعور ٣/١٦١

استدلوا لإثبات الغاية فى أفعال الطبائع بالمشاهدة. فإنا نشاهد فى الأمور الطبيعية من قواها وطبائعها تحريكات وتأثيرات متأدية الى أمورمترتبة عليها ترتّب الغاية على ذى الغاية، بحيث يحكم العقل حكماً جزمياً بأن تلك التحريكات إنما كانت لأجل الأمور المتأدية اليها. ولانعنى بالغاية إلا ما لأجله تحرك الشئ. وذلك التأدى ظاهرلمن تأمل فى هذه الأمورحق التأمل. (آملى ٣٥٥)

والشعور عين ذاتها مهيّة او وجوداً ٤/١٦١

هذا التقسيم باعتبار اختلاف الحكم فى الحق تعالىٰ، والمفارقات العقليّة، فانّ صفات الله تعالىٰ عين ذاته بقول مطلق. وفى العقول عين وجودها، لاعين مهيّتها، كما انّ اصل

الوجود زائد علیٰ مهیّتها، بخلاف الحق المطلق، اذ لامهیّة له. واطلاق الشّعور من باب التغليب. (سبزواری ٩٤-٩٥)

ماكان الشعور عين ذاته مهية، هو الحق تعالى، لأن مهيّته تعالى عين وجوده، وأنّه ليس له مهية سوى الوجود. فصفاته العليا عين المهية التي هي عين وجوده، و إن لا يطلق عليه «الشعور» و «الشاعر»، لاختصاص الشعور بما يكون بالآلة. ويكون اطلاق «الشعور» من باب التغليب.

وما كان عين وجوده هو المفارقات العقليّة من المبادی العالية التی دون مبدء المبادی، جل جلاله، فإن الصفات العليا عين وجوداتها، لا ماهياتها. وهذا، على قول من يقول بأن لها ماهيات، ظاهر. واما عند من يقول بالنفس ومافوقها انيات صرفة، فكذلك أيضاً، لما عرفت منا مراراً، بأن المقصود من هذا الكلام ليس نفى الماهيات عن المفارقات حقيقةً. وإنما الغرض بيان غلبة أحكام الوجود فيها، واندكاك آثار ماهياتها فی حكم وجوداتها وغلبة نورها. (آملی ٣٥٥ - ٣٥٦)

اذ مقتضى الحكمة الالهية ٥/١٦١

كل من الحكمة والعناية تطلق على معنيين.

فأول معنيي الحكمة هو الحكمة العلمية، أعنى العلم بما يترتب على الشیٔ. وثانيهما الإحكام والإتقان. فالمعنى الأول... من شعب العلم، والثانی من شعب القدرة.

وأول معنيي العناية هو العلم الفعلى بالنظام الأحسن... والمعنى الثانی من العناية هو الإتقان والإحكام، أعنی، المعنى الثانی من معنيي الحكمة.

فالحكمة والعناية تصيران مترادفين فی معناهما الاول والثانی. أی انهما مترادفين اذا أطلقا معاً بالمعنى الأول، أو أطلقا معاً بالمعنى الثانی. وانهما متغايران، لو اريد من كل معنى غير مايراد من الآخر.

فالحكمة والعناية فی النظم يمكن أن تكونا مترادفين، ويمكن أن تكونا متغايرين. لكن لما كان تغايرهما حسن، لأن التأسيس أولى من التأكيد، فإن أريد من الحكمة معناها الأول،

ینبغی أن یراد من العنایة معناها الثانی. و إن أرید من الحکمة معناها الثانی، ینبغی أن یراد من العنایة معناها الأول. (آملی ۳۵۶)

العلم الفعلی بالنظام الأحسن ۱۶۱/۶–۷

المراد بالعلم الفعلی هو مایکون منشاء لتحقق المعلوم بالعرض، کعلم البنّاء بصورة البناء، الذی منه یتحقق البِناء الخارجی، فالعلم الفعلی فی مقابل العلم الانفعالی الذی یکون المعلوم بالعرض منشاء لتحققه، عکس العلم الفعلی. (آملی ۳۵۶)

فالعنایة هنا بالمعنی الاول ۱۶۱/۱۰

ای، لو ارید من الحکمة المعنی الثانی. وامّا لو ارید منها الحکمة العلمیّة، کانت العنایة بالمعنی الثانی، لانّ الجمع اولی. (سبزواری ۹۵)

ایصال کل ممکن لغایة ۱۶۱/۱۰

أی الی غایته المطلوبة له و کماله اللائق بحاله، لا الکمال المطلق. (هیدجی ۲۰۵)

وذانک منافیان ۱۶۱/۱۰

ای، القسر الدائم والاکثری لغلبة ممنوعیّة الممکن حینئذ عن الوصول الی الکمال المترقب منه. (سبزواری ۹۵)

الغایة علة فاعل ۱۶۱/۱۱

إشارة الی أن کل واحد من الفاعل والغایة علّة للآخر من جهة. فالفاعل علّة لوجود ماهیة الغایة فی العین، لا لکون الغایة غایة ولا لماهیتها؛ والغایة لکون الفاعل فاعلاً.

ولذلک، اذا قیل لک: «لم شربت الدواء؟» فتقول: «لأصحّ». واذا قیل: «لم صححت؟» فتقول: «لأنی شربت الدواء» فشرب الدواء سبب فاعلی للصحة، والصحة سبب غائی لشرب الدواء. (هیدجی ۲۰۵–۲۰۶)

بمهیّتها ۱۶۱/۱۱

ای بمهیتها الموجودة فی العلم من حیث ذلک الوجود. (سبزواری ۹۵)

موخّرة عنه عينا ١٢/١٦١

كما يقال: «اول الفكر آخر العمل» . ولهذا، فالترقيّات والمعارج دوريّة، والطالب والمطلوب لها وحدة ما. (سبزوارى ٩٥)

عن امر العبث ٣/١٦٢

ذكره على سبيل التمثيل او التغليب، كما يطلق فى العرف ايضاً. واما العبث فى العرف الخاص، فيطلق على مايكون المبدء البعيد فيه هو التخيّل فقط، وتطابق فيه غاية الشوقيّة وغاية العاملة، كماياتى. (سبزوارى ٩٥)

تنحلّ بفواعل ومبادى ٦/١٦٢

قال صدر المتألهين: «اعلم أن كل حركة ارادية فلها مباد مترتبة . فالمبدء القريب هو القوة المتحركة، أى المباشرة لها، وهى فى الحيوان تكون فى عضلة العضو . والّذى قبله هو الارادة المسماة بالاجماع. والذى قبل ذلك الاجماع هو الشوق . والأبعد من الجميع هو الفكر والتخيل .

واذا ارتسمت فى الخيال أو العقل صورة ماموافقة، حركت القوة الشوقية الى الاجماع بدون ارادة سابقة. بل نفس التصور يفعل الشوق. والأمر فى صدور الموجودات عن الفاعل الأول على هذا المثال» . (هيدجى ٢٠٧–٢٠٨)

قريب واقرب وبعيد ٦/١٦٢

وابعد، فالاقرب كالقوة العاملة، والقريب كالاجماع المسمىّ بالارادة، والبعيد كالشوق المنبعث عن القوة الشوقيّة، والابعد كالتخيّل او الفكر التعقّلى. (سبزوارى ٩٥)

شوقية غيّى ٨/١٦٢

جعل غاية لحركة شوقية. (هيدجى ٢٠٨)

لتلقى فيه صديقاً ١١/١٦٢

ففى الأول، يكون نفس ما انتهت اليه الحركة نفس الغاية المشوقة . وفى الثانى، لا يكون كذلك . بل يكون المشوق حاصلاً بعد ما انتهت اليه الحركة . وربما يكون نفس

الحركة غاية المتحرك،كما يتحرك زيد من مسكنه الى بيت‌الرياضة للرياضة. (هيدجی۲۰۸)

وحينئذ فغاية ۱۲/۱٦۲

أی اذا لم تتحد، فغاية العاملة حاصلة دائماً، يعنی أن الغاية التی ينتهی اليه الحركة غاية للقوةالعاملة دائماً، وليس لها غاية غيرهذه، كالطبائع. وأما القوة الشوقية، فليس يجب دائما ان يكون ذلك الامرغاية لها، ولايجب أيضاً أن لايكون. (هيدجی ۲۰۸)

لقوة فی !العضلة ۱۲/۱٦۲

هی العاملة المباشرة للتحريك. (هيدجی ۲۰۸)

مثل غاية الطبائع دواماً حاصلة ۱۲/۱٦۲

لأن غاية الطبائع أيضاً هی ما اليه الحركة دائماً. (آملی ۳٦۰)

فتلك القوّة كانّها ۱٦۲/۱۲—۱۳

المراد انّه فی مقام تكثير الواحد يؤخذ القوة وحدها وبشرط لا، فيكون حكمها حكم الطبيعة،فی‌انّ غايتها مااليه‌الحركة،وهی‌دائماً حاصلة. والطبيعة فی المواضع الاخریٰ، اذا لوحظ مسخّريتها للنفس الكلّية، فهی كانّها قوّة عاملة حيوانيّة. (سبزواری ۹۵)

كانها طبيعة جمادية ۱۳/۱٦۲

قال المصنف فی حاشية الأسفار: «إن المحركة العاملة، اذا لوحظت نفسها فقط بشرط لا، أی غير مخلوطة بالشوقية والمدركة، كانت كالطبائع. فإن شئت سمّ القوةالعضلية طبيعة؛ وإن شئت، سمّ الطبيعة التی فی البسائط محركة عاملة». (هيدجی ۲۰۸)

يعنی أن القوة المنبثة فی العضلات، اذا لوحظت نفسها وبشرط لا، أی غيرمخلوطة بالشوقية والمدركة، تكون كالطبائع فی أن غايتها مااليه الحركة. (آملی ۳٦۰)

الباطل ۱۸/۱٦۲

مفعول ثان لقوله «عدّ» بمعنی ظنّ، مبنی‌للمفعول. ويجوز أن يكون أمراً، و«شوقية» مفعولاً أولا. (هيدجی ۲۰۸—۲۰۹)

ذو الغايتين ٤/١٦٣

«فهو العبث» خبر لقوله «ذوالغايتين».

تقدير البيت: إن كان التخيل وحده مبدءً بعيداً، اى لذى الغايتين، فهو العبث ...

والحاصل أن معنى «العبث» فى الاصطلاح أن لايكون هناك مبدء فاعلى فكرى، فلاغاية فكرية، ويكون ما انتهت اليه الحركة التى هى غاية دائماً للعاملة، غاية للتخيل والشوقية كالحركة المنبعثة عن الشوق التخيلى الى موضع يكون نفس الغاية المتشوقة. (هيدجى ٢٠٩)

كان له تخيّل وحيدا ٦/١٦٣ــ٧

هذا قدر مشترك بين الاربعة. والوحيديّة هنا غير مايأتى. فانّ المراد بها هنا ان لايكون التخيّل مع الفكر فى المبدئية، وان كان مع الطبع او المزاج او الخلق، ممّا به امتيازها. (سبزوارى ٩٥ــ٩٦)

فهوالعبث ٨/١٦٣

اى، مسمّى به فى الاصطلاح، لانّه عبث بمعنى انّه لاغايـة له، اذ ظهر خلافه. وقس عليه غيره. (سبزوارى ٩٦)

يفترق عنها ١١/١٦٣

أى عن أخواتها، اذ غاياتها غير ما اليه الحركة. (هيدجى ٢٠٩)

فالتخيّل امّا وحدة المبدء ١٢/١٦٣

أى، بلاشركة من طبع او غيره، ولامن فكر. (سبزوارى ٩٦)

المجازف ١٤/١٦٣

كلعب الطفل ومن فى حكمه. (هيدجى ٢٠٩)

القصد الضرورى ١٦/١٦٣

أو الطبيعى. (هيدجى ٢٠٩)

كل المبادى الثلاثة ٢٠/١٦٣

وهى التخيل والشوق والعاملة. (هيدجى ٢١٠)

كل المبادى فى الجميع تكتسى غايتها ٢٠/١٦٣–٢١

فاذا كانت لافعال هذه المبادى الجزئية غايات، فما حدسك بافعال مبدء المبادى؟ وهو غاية الغايات لفعله المطلوب ، لاشئ سواه ، كما ياتى فى مبحث الارادة . فتبّاً لمعرفة من يقول:لاغاية مطلقا ذاتيّة او غيريّة لفعله ، ومن ينفى الذاتية ويثبت الغيريّة. وهذا ايضاً باطل ، للزوم الاستكمال.(سبزوارى ٩٦)

حيث ما ثبت ١/١٦٤

«ما» نافية. (هيدجى ٢١٠)

انّما يسمّىٰ لعباً ولهواً ٣/١٦٤

اى فى العرف . ووجه اطلاق اهل العرف هذا على فعله،شانية النوع وصلوحه للافعال المتقنة،لاهذا الشخص،من حيث هو. فيضع النوع مكان الشخص،وليس بعدل. نعم،يستحسن فى مقام الخطابة والموعظة الحسنة. وامّا فى مقام البرهان ، فكما قيل:

پس بد مطلق نباشد در جهان بد بنسبت باشد اين را هم بدان

(سبزوارى ٩٦)

وأما بالنسبة الى المبادى الموجودة ٤/١٦٤

وقد عرفت أن لعب الطفل يسمّى بالفعل المجازف ، وهو مايكون التخيل بدون الفكر هو المبدء الأبعد ، بلا انضمام أمر آخر اليه من طبع أو مزاج أو عادة ونحوها . (آملى٣٦٠–٣٦١)

واللذة هى الخير ٩/١٦٤

أى اللذة،بحسب القوة الحيوانية، خير حقيقى بالنسبة الى الحسّ والحيوان والتخيل. وهى خير مظنون بالقياس الى الانسان. (هيدجى ٢١٠)

بطلان الاتفاق ١٣/١٦٤

الإتفاق الذى اتفق الحكماء المتألهين على بطلانه، هوأن يوجد الشئ بلافاعل مرجّح لوجوده.(هيدجى ٢١٠)

الاتفاق ١٣/١٦٤

إن الاتفاق هو المصادفة وحصول الشئ من حيث لايحتسب. وكل مايندروقوعه لكثرة الشرائط المعتبرة فى سببه، يقال انه اتفاقى. وكذا ما لايعلم سبب وجوده. ويطلق على الغايات العرضية أموراً اتفاقية. وأيضاً، اذا كان الكائن غيرمطمع ولامتوقع، وليس دائماً أو اكثرياً، يقال للسبب المؤدى اليه إنه اتفاقى. (هيدجى ٢١٠)

الاتّفاق قد يطلق على ما كان له سبب طبيعى أو إرادى بالعرض، ليس دائم الايجاب ولا اكثرياً. فإن تأدية الأسباب الى المسببات، إن كانت دائمية أو اكثرية، سميت أسباباً ذاتية. وإن كانت نادرة، سميت اتفاقية. والاتفاق بهذا المعنى أمرمعقول واقع...

وقد يطلق على مالا فاعل له، أو على ما لاغاية له، أو على ما لافاعل ولا غاية له معاً. وبهذا المعنى باطل غيرواقع، لوجود الفاعل والغاية لكل ممكن، اذ الإمكان مناط الحاجة، والغاية علة فاعلية الفاعل. (آملى ٣٦١)

وليس فى الوجود الاتفاقى ١٣/١٦٤

ردّ على القائل بالاتفاق، فيزعم بسوء ظنّه ان المطر، مثلا، لضرورة المادّة كائن، اذا الشمس بخرت من البحار، والاراضى الرطبة، فاذا ارتفع البارد ووصل الى الزمهرير، برد، وصار ماء، ونزل ضرورة. فاتفق ان يتحقق مصالح شتّىٰ، من غيرقصد. ولم يعلم هذا الجاهل انّه لايقع شئ فى العالم، ولوكان احقر مايتصور بدون علم الله وارادته وقدرته المحيطة. وقد مرّ ان كلّ القوىٰ والمبادى، مجالى مشيته وقدرته. فهب ان الشمس تبخر. فمن الذى يسخّرها، ويدير ويسيّرها؟ والنفس المتعلقة بها التى تجرّها الى الجنوب والشمال، وتفعل الفصول الاربعة، من امرمن هو؟ وتجلّى من عليه، وبنورمن يستضئ؟ اى آفتاب آينه دار جمال تو. سبحانك لك الحمد ولك الملك. (سبزوارى ٩٦)

الشئ الاتفاقى ١٣/١٦٤

بأن يوجد بلاسبب موجب لوجوده أو بلاغاية أو بدونهما. (هيدجى ٢١١)

بها وجوده وجب ١٤/١٦٤–١٥

والواجب لايقال فيه انّه اتفق. فلايقال انّه صادفت القوّة الناريّة الحطب اليابس فاتفق ان احرقته.

والتفصيل ان الامور الممكنة منها دائم الوجود، ومنها اكثرى الوجود، ومنها اقلّى الوجود، ومنها متساوى الوقوع واللاوقوع. امّا الاولان، فلا اتّفاق فيهما قطعاً. فلايمكن ان يقال: اتّفق ان صارت الاربعة زوج، وصار الثقل هابطا. وامّا اقلّى الوجود الّذى يقول الجاهل انّه اتفاقى، كالاصبع الزائد، فالقوّة الفاعلة، متى صادفت المادّة الفاضلة عن المصروفة، فى تكون كف الجنين واصابعه الخمس، وصادف استعداداً تامّا، فعلته بلا تعطيل للحق عمّن له الحق. فوجب ان يتخلق بهذه الشرائط، ودام بهذا الوضع. واذا حصل الوجوب والدوام فى الاقلى، فما ظنّك بالمتساوى؟ والجاهل يقيس الطبيعة الجزئية الى الكلّى، وينظر الى العرض، لا الى الطول. فهو فى ضنك المحول عن شمول امطار سحاب العلم والوغول. (سبزوارى ٩٦–٩٧)

وايضاً يقوله ١٦/١٦٤

لاوقع هنا لكلمة «أيضاً»، والمناسب موقعها لفظة «إنما». أى الجاهل القائل بالاتفاق، إنما يقوله بالقياس الى نوع مايؤدى، لامطلقاً. حاصله أن نسبة العثور فى المثال المذكور الى نوع الحفر وطبيعته، بالإمكان؛ والى الحفر الشخصى، بالوجوب. فلايصحّ أن يقول إن العثور بالقياس اليه اتّفاق، أى بلاسبب موجب لوجوده. والشئ ما لم يجب ولم يوجَد لم يوجِد. (هيدجى ٢١٢)

توضيح ذلك أن السبب للشئ قديكون مستقلاً فى السببية بذاته، غير محتاج الى أمر خارج عن ذاته. ولامحالة، يكون تأدّيه الى المسبب دائمياً.

وقد يكون محتاجاً الى شرائط وأحوال خارجة عن ذاته، ولكن يكون حصول الشرائط والأحوال معه دائمياً. فيكون تأديه الى المسبب أيضاً دائمياً.

وقد يكون محتاجاً اليها، ولكن يكون حصولها معه فى حال دون حال. فلايخلو إما

يكون الحصول أكثر من اللاحصول، أو يكون مساوياً معه، أو يكون أقلّ منه .

فهذه أقسام خمسة. فالنسب في الثلاثة الأولى منها، أعني ما كان السبب مستقلاً بذاته، وما كان محتاجاً الى شرائط وأحوال دائمة الحصول معه، أو اكثرى الحصول معه، يقال إنه سبب ذاتي ومسبّبه غاية ذاتية له .

وفى الأخيرين، أعني السبب المحتاج الى الشرائط والأحوال المتساوى الحصول معه، أو الأقلّى الحصول، لايخلو إما أن ينسب المسبب الى مجموع ذلك السبب والأحوال الحاصلة معه على التساوى أو الأقلية ؛ أو ينسب الى نفس السبب وحده .

فعلى الأول، أعنى ما اذا نسب الى المجموع، يقال أيضاً إنه سبب ذاتى ومسببه غاية ذاتية له.

وعلى الثانى، يقال إنه سبب اتفاقى ولمسببه غاية اتفاقية .

فالحفر، بالقياس الى العثور على الكنز، لو اعتبر مع كونه صادراً عن العارف يكون الكنز فى موضع ينتهى اليه الحفر، ومع عدم مانع مع الوصول اليه، كان سبباً ذاتياً للعثور، والعثور غاية ذاتية له.

ولو اعتبر مجرداً عما ذكرنا، كان سبباً اتفاقياً، والعثور غاية اتفاقياً. (آملى٣٦٣)

فالاتفاق كالامكان ١٩/١٦٤

أى كما أن مصحّح الإمكان للماهية هو اعتبار ذاتها مع قطع النظر عن الوجود، فإن سبب ضرورتى الوجود والعدم فى حال الوجود عن الماهية أو تساوى الوجود والعدم لها فيها لايصحّ، لأنها فى حال الوجود محفوفة بالضرورتين، فيكفى فيه سلب الضرورتين عن مرتبة ذاتها عند العقل ؛ كذلك الإتّفاق، مصحّحه اعتباره بالنظر الى ذات السبب المؤدى وطبيعته، مع عدم ملاحظة الوجود معه، فانّه، حال وجوده، واجب الوجود، والوجوب ينافى الاتفاق. (هيدجى ٢١٣)

موتاً طبيعياً ٢١/١٦٤

إشارة الى جواب ما قيل أيضاً إن الاخترام والفساد والتشويهات والزوائد ليست

مقصودة للطبيعة . فلايجب أن يكون كل مايحدث غاية لفعل. (هيدجى ٢١٣)

أى اذا قيس الموت الاخترامى الى النظام الكلى الجملى، يكون طبيعياً ، لااخترامياً. (آملى ٣٦٣)

فغايته ٢٢/١٦٤

الضمير يرجع الى من يرد عليه الموت الاخترامى. (آملى ٣٦٤)

هى هذا ٢٢/١٦٤

أى غايته هذا الاخترام بالنسبة الىنظام الكل والأسباب المؤدية الى الوجوب. فهو واصل الى الغاية بهذا النظر. فهى المطلوبة من هذا المتحرك، لاغيرها. (هيدجى٢١٣)

مطلوب كل شئ ٢٣/١٦٤

أى غايته المطلوبة منه .

مثلاً ، المطلوب من شاة جلدها ، ومن أخرى لحمها ، ومن أخرى لبنها ووبرها. فلكل واحدة غاية لاتطلب إلا منها، ولاتحصل إلا فى وقتها .

وكذا أقسام الأشجار وأصنافها . المطلوب من بعضها أن يتخذ عصى أو قوساً أو نصاب قدوم، ومن أخرى أن يكون خشبة سقف، او يعمل منه باب أو سرير. فلكل منها باعتبار الغايات المذكورة أمد ينتهى اليه وأجل يقطع فيه، لايستأخره ساعة ولايستقدمه . وإلا، لبطلت المصلحة الملحوظة فى وجوده.

فالغرض المطلوب من الموت الاخترامى لم يطلب من الموت الطبيعى بالقياس الى النظام الأحسن. (هيدجى ٢١٤)

الانسان الكامل ١/١٦٥

هذا اشارة الى ما فى الحديث القدسى: « يابن آدم ، خلقت الأشياء لك، وخلقتك لنفسى »...

والحاصل أن الانسان الكامل غاية الإيجاد وغايته وجود الواجب تعالى . (آملى ٣٦٤- ٣٦٥)

فانّما قصد الغاية الثانية لا الاولى ٣/١٦٥

لوصولها الى ارباب انواعها واستكمالها بمظهريّة اسم من اسماء الله الحُسنى، وحشرها الى الله تعالى حشرا تبعيّاً، فالاولى متحققة لها.

آتش افروز بخارى نخرد بستان را (سبزوارى ٩٧)

المقصودة للعقول الجزئية المترقبة من الشئ بالنظر الى شأنية نوعه، كترقب الانسان من طفله أن يعيش ويصير رجلاً كاملاً فى العلم والصنعة. (هيدجى ٢١٥)

لا الاولى ٣/١٦٥

التى بالقياس الى كلية النظام. (هيدجى ٢١٥)

والمراد بالأولى والثانية، إما بحسب العبارة، حيث إن الغاية بالقياس الى النظام الكلى مذكورة اولاً، وإما بمعنى الغاية الأولية فى الغاية الاولى، وغاية الغايات فى الغاية الثانية. فالمراد بالثانية حينئذ ما ليس بالغاية الأولى، وإن كانت غاية الغايات. (آملى ٣٦٥)

وهذا الترقب ٣/١٦٥

أى، ترقب الغاية الثانية من كل شئ، بالنظر الى شأنية نوع الانسان، لا شخصه. وايضاً بالنظر الى قابليّة الهيولى الثانية الجسميّة الجنسيّة، لا الشخصيّة، والترقب من مادة الشئ ترقّب منه، اذ ليست اجنبيّة منه، بل ذاتيّة له. والاجسام محكوم عليها بالاحكام عند الانام، والفيض لا ينقطع فكلّ ذرّة درّة. (سبزوارى ٩٧)

كلمة «ايضاً» فى هذا المقام مثلها فى قوله المتقدم «وأيضاً يقوله بالنظر الى نوع ما».

يعنى: هذا الترقب ليس بالنسبة الى الشخص، فان كلاً ميسّر لما خلق له، بل بالنظر الى النوع والى المواد. فإن ترقب الغاية الثانية من كل شئ بالنظر الى شأنية نوع الانسان وكونه فى أول خلقته فى مرتبة العقل الهيولانى مستعد لقبول كل صورة ترد عليه، لا بالنسبة الى شخصه. وهذا ظاهر.

وأما بالنظر الى المواد، فلأن المادة متحدة مع الصورة وجوداً، بناء على كون التركيب بينهما اتحادياً، لا انضمامياً، وحكم أحد المتحدين حكم الآخر. فالترقب فى المادة يسرى الى

الصورة . فاذا كانت المادة الثانية ، وهى الجسمية الجنسية ، مما يترقب منها الوصول الى الغاية الثانية ، ينتظرمن الصورة المتحدة معها ذلك أيضاً.

خصّ حكم الترقب بالهيولى الثانية ، لأن الهيولى الأولى التى هى هيولى الهيوليات ، ليس شأنها إلا القوة . فهى لايترقب منها إلا كونها قوة . وإنما أخرج الجسمية الشخصية عن حكم هذا الترقب ، لأن هذا الحكم ثابت للجسمية الجنسية . وأما الشخص ، فكل ميسّر لما خلق له . (آملى ٣٦٥–٣٦٦)

لاتّحادها بالصّور ٤/١٦٥

لانها كانها اجزائه ، لانّ النبات ظلّ نباتيّته ، والسّباع والبهائم اظلال غضبه وشهوته والشيطان ظلّ نكراه ومكيدته . وهكذا قال الشيخ فى خطبة رسالته : «الحمدلله الذى خلق الانسان وخلق من فضالة طينته سائر الاكوان[1]» . (سبزوارى ٩٧)

كلمته التامة ١٦٥/٥–٦

الكلمة التامة هى التى ليست لها حالة منتظرة ، كالعقول والنفوس . (آملى ٣٦٦)

باب الأبواب ٦/١٦٥

العوالم ، كلّيهاوجزئيّها ، كتب إلهية . والإنسان الكامل كتاب جامع لهذه الكتب ، لأنه نسخة العالم الكبير المشتمل على الملك والملكوت وأسرار قدرة الله والجبروت . فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلى مسمّى بأم الكتاب ، ومن حيث قلبه كتاب اللوح المحفوظ ، ومن حيث نفسه كتاب المحو والاثبات . وهو المراد بباب الأبواب ، اذ الإتيان الى جناب الرحمن ، عند أهل التصوف والعرفان ، لايكون إلا فى صورة الانسان . فوصول الإنسان الكامل الى غاية الغايات وصول كل الأشياء اليها . (هيدجى ٢١٥–٢١٦)

دريت ان كل ممكن لابد ٦/١٦٥

أى ، كلّ جسم من الممكنات ، لما دريت من قابليّته للمسير الى بابه ، لامرّة بل مراراً . (سبزوارى ٩٧– ٩٨)

---

(١) در حاشيهٔ شرح منظومهٔ چاپ ناصرى وجود ندارد .

العکوف علی بابه ٧/١٦٥

اذ الغایة الأخیرة للممکنات هی البلوغ الی جنابه تعالی. (هیدجی ٢١٦)

ممّا به ٣/١٦٦

یعنی مما به فعلیته شیئیته ، علی القول الحق من أن شیئیة الشیٔ بصورته ، لابمادته. فالسریر سریر بهیئته ، لابخشبه ، والحیوان حیوان بنفسه ، لابجسده. (هیدجی ٢١٦)

علة صوریة للکل ٣/١٦٦

یعنی: مابه شیئیة الشیٔ بالفعل ، اذا قیس الی الکل ، أی الی المرکب منه وممایکون الشیٔ به بالقوة ، یسمی علة صوریة . واذا قیس الی الجزء الآخر الّذی محلّ له وهوحالّ فیه ، یقال له الصورة .

فالعلة الصوریة والصورة متحدتان ذاتاً ، ومتغایرتان مفهوماً واعتباراً .

وکذا الحال فیالعلة المادیة والمادة . فما به الشیٔ یکون بالقوة ، اذا قیس الی الکل ، یسمی بالعلة المادیة ، واذا قیس الی الجزء الصوری ، یسمی بالمادة. (آملی ٣٦٦)

هکذا فی المادة ٦/١٦٦

فهی بالاعتبارالأول تسمی علـّة مادیة ، وبالاعتبارالثانی علـّة قابلیة ومحلاً للصورة. (هیدجی ٢١٦)

الصورة الجسمیة والصورة النوعیة ٧/١٦٦

الفرق بینهما إنمـا هوالفرق بین الجنس والنوع . فالجسمیة معنی جنسی بالنسبة الی النوعیة ، والنوعیة فصل محصل لها. (آملی ٣٦٧)

والشکل والهیئة ٧/١٦٦

یعنی بالشکل الشکل علی اصطلاح الحکماء ، وهو هیئة حاصلة من احاطة حد أو حدود ، هی من مقوله الکیف ، لا علی اصطلاح المهندسین ، وهو مقدار ما احاط به حد أو حدود ، الذی هو من مقولة الـکم.

فلما کان الشکل باصطلاح الأول قسماً من الهیئة المطلقة ، قال : «والهیئة مطلقاً» .

فیکون الفرق بین الشکل وبین الهیئة بالإطلاق والتقیید. (آملی ۳۶۷)

حتی تکون الجواهر المفارقة صورا ۱۶۶/۱۰

بل اطلق علی الواجب صورة الصور ، لانّه الفعلیّة الصرفة ومجمع الفعلیّات، کما اطلق علیه فاعل الفواعل ، وغایة الغایات ، ومبدء المبادی. وفی الحدیث: «انّ الله خلق آدم علی صورته». وصلوح معقولیته وجوب معقولیته لنفسه ، لانّه مجرد غایة التجرد. وکل مجرّد عقل وعاقل ومعقول. (سبزواری ۹۸)

وکذا تطلق «الصورة» بهذا المعنی علی الصور المنتزعة عن المواد بتجرید مجرّد ونزع نازع ایاها.

وبهذا المعنی أیضاً یقال للواجب تعالی إنه صورة الصور ، لأن فعلیّة الوجود فیه أقوی وأتم ، بل هو تعالی فعلیة صرفة ومجمع الفعلیات.

وهذا المعنی من الصورة هو المعنی الخامس مما ذکره المصنف، وهو الصورة العلمیة. (آملی ۳۶۷)

لکل هیئة وفعل ۱۶۶/۱۱

هذا المعنی هو المعنی الرابع الذی ذکره المصنف. أعنی به الهیئة مطلقاً. (آملی ۳۶۷)

لما یتقوم به المادة ۱۶۶/۱۲

فی التحقق ، وهو الصورة الجسمیّة ، او فی التنوّع ، وهو الصورة النوعیّة. (سبزواری ۹۸)

هذا المعنی هو المعنی الأول والثانی من المعانی الخمسة التی ذکرها المصنف. فإن تقوّم المادة بها، إن کان فی التحقق، تکون الصورة المقوّمة لها جنسیّة؛ وإن کان فی التنوع، تکون الصورة صورة نوعیة. (آملی ۳۶۷)

لما یکمل به المادة ۱۶۶/۱۳

هذا المعنی من الصورة لم یذکره المصنف فی طی المعانی الخمسة. (آملی ۳۶۷-۳۶۸)

مایتحرك الیها بالطبع ١٦٦/١٣–١٤

هو الغاية. فيطلقون «الصورة» بهذا المعنى على الغاية ، اذ الغاية فى كل موضع،صورة كمالية للمغيّى. (آملى ٣٦٨)

صورة خاصة لما يحدث فى المواد ١٦٦/١٤

هذا المعنى هو المعنى الثالث من المعانى التى ذكرها المصنف،أعنى الشكل. (آملى٣٦٨)

من الأشكال وغيرها ١٦٦/١٤–١٥

أى غير الأشكال ، كالزاوية ، فانها هيئة تحصل من احاطة حدّين بالسطح ، من حيث انتهائهما بنقطة الملتقى من غيرملاحظة محاطية الجانب بالحد الآخر، كما فى المثلث، أو الحدود الأخرى ، كما فى غير المثلث. وبهذا ، أى بعدم الملاحظة المذكورة ، تمتاز الزاوية عن الشكل . فإن الشكل هيئة تحصل من احاطة حد أو حدود على السطح. وهذا ، أعنى كون المحاط بالهيئة هو السطح ، إنما هو فى الزاوية المسطحة. وأما فى الزاوية المجسمة،فالمحاط بالهيئة فيها هو الجسم. وهكذا الكلام فى الشكل المسطح والشكل المجسم. (آملى ٣٦٨)

ولجميع ذلك ١٦٦/١٥

الفرق بين الصورة بمعنى مجموع الجنس والفصل وبين الصورة بمعنى النوع،بالإجمال والتفصيل. (آملى ٣٦٨)

ويكون كلّية الكل ١٦٦/١٥

لاتفاوت بينها وبين مامرّ انّها تقال لكل هيئة ان الهيئة عرض. وكلّية الكل لايلزم ان يكون هيئة فى آحاد متفاصلة، اذ ليس المراد بها مفهومها ، بل ذات الكل الحقيقيّة. (سبزوارى ٩٨)

كلية الكل ١٦٦/١٥

هذا المعنى معنى سابع فى عبارة الشيخ. وإنما عبّر عنه مع التغيير فى الأسلوب ، لأن اطلاق الصورة على الكل على سبيل التجوز ، تشبيهاً للإعتبار الذهنى فى الوحدة بالصورة الخارجية التى هى جهة الوحدة.

فالمراد من كون كلية الكل صورة فى الأجزاء أن الأمور المتكثرة التى ليس لها جزء صورى حقيقى بكليتها وجمعيتها ، أنها صورة للأجزاء. (آملى٣٦٨-٣٦٩)

عنصره ومادته ٢/١٦٧

«العنصر » فى الأصل اسم للقابل من حيث يتركب منه ومن غيره الشئ. والمراد به هنا المادة مطلقاً.

و« المادة » تطلق تارة على المادة بالمعنى الأخص ، وهى المحلّ المفتقر فى وجوده الى الحالّ فيه ؛ وأخرى على المحل مطلقاً ، سواء كان مفتقراً الى الحال ، أو مستغنياً عنه ، كالموضوع بالنسبة الى العرض ، وسواء كان حلول الحالّ فيه بنحو السريان أو التعلّق كالنفس بالنسبة الى البدن. فالبدن وموضوع العرض والهيولى التى هى المادة بالمعنى الأخص ، كلها مادة بالمعنى الأعم. (آملى ٣٦٩)

وان كان مع انسلاخات صورية ٨/١٦٧ - ٩

إلا أن وقوع تلك الانسلاخات ليس على سبيل القصد من الطبيعة ، بل بالعرض. (آملى ٣٦٩)

لعروض الحركة له فى اين ١١/١٦٧

كما فى مثال الشمعة للصنم ، فانها اذا تشكلت بالصنم ، تحركت فى الأين. (آملى ٣٦٩)

أو كمّ ١١/١٦٧

كما فى مثال الصبى للرجل ، فإنّه ، اذا صار رجلاً ، كان يتحرك فى الكم. (آملى ٣٦٩)

أو غيرذلك ١١/١٦٧

كما فى مثال الشمعة أيضاً. فإنها ، اذا تشكلت بالصنم ، تحركت فى الوضع تبعاً لحركتها فى الاين. (آملى ٣٦٩)

على اختلافها بالنوع ١٦/١٦٧

إشارة الى أن الأجسام العنصرية مشتركة فى المادة بدلالة انقلاب العنصر عنصراً.

وأما الأجسام الفلكية ، فموادها مختلفة بالنوع ، لايقبل كل منها إلا الصورة الحاصلة لها. (هيدجى ٢١٧)

كالمبدء الأول ٤/١٦٨

عند من يقول إنّه تعالى فاعل بالتجلى او بالرضا . وأما من يجعله فاعلاً بالقصد كالمعتزلى، فلا. (هيدجى ٢١٧)

والأمثلة واضحة ٧/١٦٨

كالوتر للفاعل القريب لتحريك الأعضاء ، والبعيد كالنفس وما قبلها، والمتوسط كالقوة المحركة التى للوتر، وقبلها الشوقية ، وقبلها التصديق أو ما فى حكمه .

والمادة القريبة كالجنين لصورة الانسان ، والبعيد كالنطفة لها.

والصورة القريبة كالتربيع للمربّع ، والبعيدة كذى الزاوية .

والغاية القريبة كالصحة للدواء ، والبعيدة كالسعادة للدواء. (هيدجى ٢١٨)

وقس عليه المادة ٨/١٦٨

فالمادّة الخاصّة ، كجسم زيد لصورته ، والمادة العامّة، كالخشب للسّرير والباب ، وغيرهما. (سبزوارى ٩٨)

والصورة العامة كصورة الكرسى مطلقاً ٨/١٦٨ - ٩

ان الصورة العامة كالجنس للصورة الخاصّة، كصورة الكرسى مطلقاً التى هى جنس لصورة هذا الكرسى وذلك الكرسى ، الى غير ذلك. (آملى ٣٧٠)

الفاعل الكلى ١١/١٦٨

عبارة الأسفار هكذا : « فالفاعل الجزئى هو العلّة الشخصية أو النوعيّة أو الجنسية لمعلول شخصى أو نوعى أو جنسى ، وكل فى مقابل نظيره .

والكلى هو أن لايوازى الشئ بمثله، مثل الطبيب لهذا العلاج أو الصانع للعلاج ». (هيدجى ٢١٨-٢١٩)

مايكون غيرمواز ۱۱/۱٦۸

فلو كانا موازيين ، فهوالفاعل الجزئى . وان كان كالعلّة النّوعيّة للمعلول النّوعى، وكالعلّة الجنسيّة للمعلول الجنسى، فهذا اصطلاح خاص لهم[1]. (سبزوارى ۹۸)

كالسواد والبياض ۱۹/۱٦۸

فإن ذات الخشب علة ذاتية للكرسى،وشكل الكرسى علة صورية ذاتية له.والخشب مأخوذاً مع صفة البياض، مادة عرضية. والبياض صورة عرضية. (آملى ۳۷۱)

والأمثلة واضحة ۲۱/۱٦۸

الفاعل بالقوة كالنار بالقياس الى ما لم تشتعل فيه مع صحة اشتعالها فيه .

و[الفاعل] بالفعل كالنار بالقياس الى ما اشتعلت فيه .

والمادة بالقوة كالنطفة للجنين .

و[المادة] بالفعل كبدن الإنسان لصورتها.

والصورة بالقوة كصورة النطفة لبدن الجنين.

و [الصورة] بالفعل كصورة الإنسان لبدن الانسان .

والغاية بالقوة كلقاء الحبيب للمتحرك اليه حين يتحرك .

و[الغاية] بالفعل كهو بعد انتهاء الحركة. (آملى ۳۷۲–۳۷۳)

قد انتهى تأثير ذات مدة ۲/۱٦۹

يعنى : يجب أن يكون تأثير الأمر المقارن للمادة المعبّر عنه بالمادىّ، وهوالجسم،متناهياً بحسب الزمان والعدد والشدة.

فالجسم لايؤثر تأثيراً غيرمتناه زماناً أو عدداً أو شدة . (آملى ۳۷۲)

بوضع اقترن ٥/۱٦۹

إعلم أنّه يكفى فى تحقق تأثير المجرد فى شئ كون الأثر فى ذاته ممكناً. فمتى تحقّق الإمكان الذاتى ، فاض الأثر عنه ، سواء كان الأثر فى ذى وضع أم لا . وأما مؤثرية القوة

۱- در حاشيهٔ شرح منظومهٔ چاپ ناصرى وجود ندارد .

الجسمانية ، فلايكفى فى تحققها كون الأثر ممكناً فقط ، بل وأن يكون محلّ الأثر له نسبة وضعية من محلّ القوة الجسمانية . (هيدجى ٢١٩–٢٢٠)

بل اذا حصل بينهما وضع خاص ٦/١٦٩

وهذا الوضع وهذه المحاذاة فى قبول الفيض واستيهال الرحمة الرحمانيّة ، وذلك عبادة تكوينيّة للكونيّات ، بمنزلة القربات والعبادات التكليفيّة ، فى استجلاب النور والرحمة الرحيميّة ، والواردات القلبيّة . لكن القرب هنا ليس وضعياً ولا رتبيّاً ولا زمانياً ولا شرفيّاً ولا غيرها ، ممّا يتحقق بين متأصّلين ، بل هو التعلّق والتخلّق والتحقّق . (سبزوارى ٩٨)

مع طول ذيله فى الأولى ٨/١٦٩

كما فى الإشارات وشرحها ، النمط السادس منها . (هيدجى ٢٢٠)

كل قوة تنحل الى قوى ٩/١٦٩

باعتبار تبدلها وتجددها فى ذاتها ، اذ هى فى كل آن غير ما كانت قبل . (هيدجى ٢٢٠)

يستلزم احتياجها اليها فى الايجاد ١١/١٦٩

لما ثبت وتحقق أن المفتقر فى وجوده الى شئ مفتقر اليه فى فعله . (هيدجى ٢٢٠)

والاحتياج الى المادة فى الايجاد ليحصل ١١/١٦٩–١٢

يمكن منع ذلك بدعوى أن . . . الايجاد ، من حيث إنه ايجاد ، لايحتاج الى المادة ، بل احتياجه الى المادة ، من حيث كونه متفرعاً على الوجود ، والوجود محتاج اليها.

بل يمكن أن يقال إن وجود المادىّ أيضاً غير مفتقر الى الوضع ، لأنه مفتقر الى المادة . والمادة ملزومة للوضع . والافتقار الى الملزوم لايستلزم الافتقار الى لازمه . وإلا ، يلزم أن يكون اللازم مفتقراً الى نفسه . وهو كما ترى . (آملى ٣٧٣)

وإلا لم تكن ١٢/١٦٩

اى إن لم يحصل بها فى القوة وضع . (هيدجى ٢٢٠)

فنفس تصور ١٤/١٦٩

لأن المادة وجودها وجود وضعي، وكذلك كلما يتقوم وجوده بالمادة يكون وجوده وجود أمر ذي وضع ولو بالتبع. فتكون فاعليته أيضاً بحسب الوضع، أعني فاعلية ذات وضع ولو بالتبع. فما لاوضع لفاعل جسماني بالقياس اليه، لم يفعل فيه. فالقوى الجسمانية يمتنع أن يكون لها تأثير في وجود المجردات ولا في صفاتها، لأن القرب والبعد مع ما لا حيّز له ولا وضع ممتنع. (هيدجي ٢٢٠)

وهذا واضح بعد تصور العلة ٣/١٧٠-٤

اذ تصورمعنى العلة التامة، وأنها عبارة عما يجب من وجودها ووجود المعلول ومن عدمها عدمه، كاف في الحكم بامتناع تخلفها عنه. (آملي ٣٧٣)

فلذا لم نشر الى دليله ٤/١٧٠

واستدلوا له بأنّه، لو لم يجب وجود المعلول عند وجود علته التامة، للزم الخلف أو ترجح أحد المتساويين بلامرجح، أو ترجح المرجوح.

وذلك لأن تخلفه عنها، إما يكون لتوقف على أمرمنتظر، أو لايكون كذلك.

فعلى الأول، يلزم خلاف الفرض حيث إن المفروض هوكون العلة تامة واجدة لجميع ما يعتبر في العلية.

وعلى الثاني، فإما أن يوجد المعلول في زمان ثان متأخر عن زمان وجود العلّة، وإما أن لايوجد اصلاً.

فان وجد المعلول في زمان ثان، يلزم ترجح وجوده في الزمان الثاني على وجوده في الزمان الأول من غيرمرجح، لأن الترجيح الناشي من العلة مشترك بين الزمانين. بل ترجح المرجوح على الراجح، لأن وجوده في الزمان الأول ترجح على عدمه فيه. فوقوع عدمه في الزمان الأول ترجح المرجوح على الراجح...

وإن لم يوجد أصلا، يلزم ترجح عدمه على وجوده المترجح من ترجيح الفاعل. وهذا ترجح المرجوح. (آملي ٣٧٣)

دون المعدّ ٤/١٧٠

المراد بالمعدّ ليس ماهو المصطلح، بل بمعناه اللّغوى. فيشمل العلة الناقصة المتخلف عنها المعلول، ايّتها كانت. (سبزوارى ٩٨)

قوله فى الحاشية: المراد بالمعد... بمعنى اللغوى: أى ما له مدخلية فى وجود المعلول.

إن لفظ «العلة» تستعمل بالاشتراك الصناعى فى معنيين: أحدهما مايجب من وجوده وجود الشئ ومن عدمه عدمه. وثانيهما مايتوقف عليه وجود الشئ.

والمعنى الثانى ينقسم الى قسمين: تامّة وناقصة.

والتامة هى التى لاعلّة خارجة عنها. والناقصة إما أن يتوقف عليه الشئ عدماً، فهو المانع؛ او وجوداً وعدماً، فهو المعدّ؛ او وجوداً فقط؛ فهو إما داخل فى قوام ماهية المعلول او خارج.

والداخل إما به المعلول بالقوة، فهو العلّة المادية؛ او به المعلول بالفعل، فهو العلة الصورية.

والخارج إما يصدر عنه المعلول، فهو العلّة الفاعلية؛ او يصدر لأجله المعلول، فهو الغاية؛ أو لا هذا ولا ذلك، فهوالشرط. (هيدجى ٢٢٠-٢٢١)

المراد بـ«المعد» هنا... هو ما كان له مدخلية فى وجود المعلول، سواء كان فاعلاً، أو غاية، أو صورة، أو مادة، أو شرطاً، أو مانعاً، أو معداً بمعناه الإصطلاحى. وهو ما كان لوجوده وعدمه معاً مدخلية فى وجود المعلول. (آملى ٣٧٣)

مصدر ذاك ليس مصدراً لذا ٦/١٧٠

إعلم أن هيهنا مسألتين: إحداهما أن الواحد لايصدرعنه إلا الواحد. والثانية أن الواحد لايصدر إلا عن الواحد. والمسألة الثانية عكس المسألة الأولى...

وقول المصنف «مصدر ذاك ليس مصدراً لذا» بيان للمسألة الأولى. وقوله «كذاك فى وحدته قد تبعت» بيان للمسألة الثانية.

والأنسب عنوان المسألة الثانية على حدة تحت عنوان ومن الأحكام المشتركة

بين العلّة والمعلول. وإنما أدرجها فى المسألة الأولى ، لاتحادهما فى مناط الحكم . (آملى ۳۷۳–۳۷٤)

لابد أن يكون لها خصوصية ۱۷۰/٦–٧

العلة ، إما تكون بنفس ذاتها علة ، من غير أن تحتاج فى العلية الى ضمّ خصوصية الى ذاتها لكى تكون بها علّة. وذلك كالسخونة التى فى النار، حيث إنها بنفسها ومن حيث إنها سخونة ، علة للتسخين .

وإما لاتكون كذلك، بل تحتاج فى العلية الى ضمّ خصوصية اليها بها تصيرعلّة . وذلك كالنار، فإنها ، لو لا سخونتها ، لم تكن مؤثرة فى التسخين فهى إنما تسخن بسخونتها بحيث، لو زالت سخونتها مع بقاء ناريتها ، لم تكن مسخنة حينئذ.

ففى الأول ، نفس ذات العلة بعينها الخصوصية المؤثرة فى وجود المعلول. وفى الثانى، نفس العلة مغايرة للخصوصية التى بها تكون علة. فهى شئ ، وما به تكون علّة شئ آخر . (آملى ۳۷٤– ۳۷۵)

فيتركب ذلك ۱۷۰/۱۱

اعلم ان محل البحث فى مسألة «الواحد لايصدر عنه الا الواحد» هو الفاعل المستقل الواحد من جميع الجهات ، بحيث لايكون فيه كثرة الأجزاء ولاكثرة الوجود والمهية، ولا يكون متصفاً بصفة حقيقية زائدة على ذاته ولا اعتبارية زائدة فى العقل ، ولايتوقف فعله على شرط ولا آلة ولا قابل خارجى . بل كلما فرضت من الكثرة والتعدد والتجزى ، فهو مسلوب عنه .

فمثل هذا الفاعل ، لو كان فاعلاً لمتعدد فى عرض واحد ، يجب أن يكون منشئيته للمتعدد ، إما بأن يكون من حيث ذاته منشاء لشئ ، وبخصوصية طارية عليه لشئ آخر ؛ أو يكون بخصوصية منشاء لشئ ، وبخصوصية أخرى منشاء للآخر.

وكيف كان ، فيتركب ذلك البسيط. وهو خلاف الفرض . (آملى ۳۷۵– ۳۷٦)

الشبهات الفخرية ١٢/١٧٠

من شبهات الفخرالرازی فی المقام معارضته ذلك بأن الواحد قد یسلب عنه أشياء كثيرة ، كما تقول : هذا الشیء لیس بحجر ولابشجر . وقد یوصف بأشياء كثيرة ، كقولك : هذا الرجل أبيض وقائم وعالم. وقد يقبل أشياء كثيرة ، كالجوهر للسواد والحركة . ولاشك فی أن مفهومات سلب تلك الأشياء عنه واتصافه بتلك الأشياء ، وقبوله لتلك الأشياء ، مختلفة. ويعود التقسيم المذكور ، حتى يلزم أن الواحد لايسلب عنه الا واحد ، ولايوصف الا بواحد ، ولايقبل الا واحداً .

واجاب عنه المحقق الطوسی فی شرح الإشارات بما حاصله . . . أن عروض سلب الشیء عن الشیء ، وكذا اتّصاف الشیء بالشیء ، وقبول الشیء للشیء ، للمسلوب عنه والموصوف والقابل ، لايكفی فيه مجرد ذات المسلوب عنه والموصوف والقابل . بل لابد فيه من وجود الذات ووجود أمر آخر فی الذات ، حتى يصح عروضها للذات . ففی عروض السلب ، لابد من وجود المسلوب عنه ووجود المسلوب ، أی تقرر المسلوب بما هو مسلوب ، أعنی فقده وعدمه ، فی المسلوب عنه . فانه ، لو لم يشتمل على عدم المسلوب ، لم يعرضه سلب المسلوب عنه . وكذا فی عروض الاتصاف بصفة زائدة ، لابد من وجود الموصوف ووجود الصفة فيه . اذ لولاه ، لم يعرضه الاتصاف . وكذا فی عروض القبول للشیء ، لا بد من تقرر القابل وتقرر المقبول فيه. . .اذ ، لولم يكن كذلك ، لم يعرضه القبول.

فعروض السلوب الكثيرة للشیء ، وكذا الاتصافات الكثيرة والمقبولات المتعددة ، إنما يكون بجهات كثيرة . فما لايكون له جهات كثيرة ، لايعرضه السلوب والإتصاف والمقبولات الكثيرة . بل لايعرضه سلب واحد ، ولا اتصاف واحد ، ولا قبول واحد . لما عرفت من كون معروضها المتقدم عليها كثيراً البتة.

وهذا بخلاف صدور الشیء عن الشیء ، فانه أمر ربما يكفی فی عروضه للشیء مجرد ذات الشیء ، من غير حاجة الى أمر آخر فيه . وذلك اذا كان المصدر مصدراً بذاته ولذاته.

(آملی ٣٧٦-٣٧٧)

ثمّ انّ لذلك الكلام ١٤/١٧٠

اعنی ، قولهم « الواحد لايصدر عنه الّا الواحد » بطنا. وايضاً له ثمرة حلوة عظيمة، وهی الاهتداء بعالم العقل الكلیّ. والمنكرون ماراموا الّا سدّ هذا الطريق علی السالكين . والحال انّه من لم يهتد اليه ، ممّن انتسب الی اهل العلم ، جاء صفر الكفّ ، و «استسمن ذاورم» . بيانها انّه ، لوجاز صدورالكثير عن الواحد الحقيقی، جازان يكون اوّل الصوادر هوالجسم مثلاً ، ولم يصدرالمفارق المحض ، بخلاف ما اذا لم يجزاذ مالم يصدر ، لم يصل النوبة الی الجسم والجسمانی ، اذ شیءٌ منهما لايخلو عن كثرة ، كما ياتی فی وضعه ، ان شاء الله تعالی[1]. (سبزواری ٩٨-٩٩)

الاعتراضات عليهم ١٥/١٧٠

أی علی قائلی هذا الكلام. (هيدجی ٢٢٢)

منها انه يلزم ١٥/١٧٠

أی من الإعتراضات . (هيدجی ٢٢٢)

هوالوجود المنبسط ١٨/١٧٠-١٩

ان مرادهم من الواحد الصادرعن الحق الواحد تعالی شأنه هوالوجود المنبسط وكلمته الرحمانية وفيضه المقدس. وهو واحد حقيقی بالوحدة الحقة الحقيقية الظلية، كما أن الحق الواحد تعالی شأنه واحد بالوحدة الحقة الأصلية .

وتعرض الكثرة علی ذلك الوجود الواحد المنبسط الّذی لا كثرة فيه باعتبار كثرة الاضافات بالنسبة الی المهيات الاعتبارية .

وذلك لأن لهذا الوجود المنبسط مراتب متفاوتة بالشدة والضعف لأجل انبساطه. ولكل مرتبة من مراتبه اضافة الی مهيّة امكانيّة بكونها وجوداً لها مصدراً لأحكامها ومظهراً لآثارها.

فالمرتبة الأولی منها ، لغاية شدتها بالقياس الی المراتب النازلة ، وجود لمهيّة العقل الأول والحقيقة المحمدية ، مصدر لأحكامها. وعلی هذا ، فقس سایر المراتب .

وكثرة المراتب لا ينافى أحدية الذات، بل يؤكدها. اذ، لو كان له مرتبة واحدة فقط، وكان محدوداً بها، كان فى ذاته مركباً من تلك المرتبة وفقد ساير المراتب، فلايكون أحديا. (آملى ٣٧٧ـ ٣٧٨)

ولوكان المراد العقل ٢٠/١٧٠

لو سلم أن يكون مرادهم من الصادر الواحد... هوالعقل الأول، كما يشهد بذلك تصريحاتهم به، وذكرهم فيه الجهات المتكثرة الإعتبارية من المهيّة والوجود، والعلم بذاته وبمبدئه، وامكانه الذاتى ووجوبه الغيرى، لكن العقل الأول نسبته الى ماسواه من الموجودات الإمكانية نسبة الوجود المنبسط الى مراتبه. فهو فى وحدته مشتمل على كل العقول وكل الفعليات، اشتمالاً لاينثلم به وحدته. فصدوره يكون صدورالكل. (آملى ٣٧٨)

فالعقل ايضاً مشتمل على كلّ العقول ١٧٠/٢٠ـ٢١

مع انّه يدالله وعين الله وقدرةالله ومشيّةالله، وبالجملة، من صقعه. فكل مايصدر عنه، يصدرعن الله، «ولاحول ولاقوّة الّا بالله العلى العظيم»، بلاتفويض ولاغلوّ ولاتعطيل. وهذا سبيل القصد. (سبزوارى ٩٩)

اجتماعاً ٦/١٧١

بحيث يكون كل واحدة منها علّة تامّة مستقلة مؤثرة فى وجود المعلول. (آملى ٣٨١)

تبادلاً ٦/١٧١

المراد من توارد العلتين على معلول واحد على نحو التبادل هو أن يكون كل واحدة منها بحيث، لو وجدت هو ابتداء، وجد ذلك المعلول الشخصى...

قال المحقق الشريف: «لااستحالة فى أن يكون لواحد شخصى علتان مستقلتان، على سبيل البدل، ممتنعتا الاجتماع، بأن يكون كل واحدة منها بحيث، لو وجدت هى ابتداءً، وجد ذلك المعلول الشخصى. (آملى ٣٨١ـ٣٨٢)

بل تعاقباً ١٧١/٦

المراد من تواردهما على نحو التعاقب هو أن توجد إحدى هاتين العلتين ، فيوجد المعلول . ثم انعدم هذه العلّة، وتوجد الأخرى. فتكون الاخرى علّة لأصل وجود المعلول. أی انعدم المعلول عند انعدام العلّة الاولى ، ثم وجد بوجود العلّة الثانية ؛ أو علّة لبقائه ، بلاانعدامه عند انعدام العلة الاولى، فيكون أصل وجوده من الأولى وبقائه من الأخيرة...

ولايخفى أن الصواب فى العبارة على المصنف أن يقول: «تعاقباً بل تبادلاً» ، لأن المحقق الشريف ، كما عرفت ، قائل بالجواز فى التبادلی دون التعاقبی . فينبغی أن يجعل عدم الجواز فى التعاقبی مفروغاً عنه ، ثم يعطف التبادلی الذی هو محل الخلاف عليه فی عدم الجواز. (آملی ٣٨٢–٣٨٣)

فهی القدر المشترك فی العلل ١٧١/٧–٨

كيف ، وتلك الخصوصية هی الوجوب السّابق من الوجوبين اللّذين كل ممكن موجود محفوف بهما ؟ و هی سدّ جميع انحاء عدم المعلول المعتبر فی ناحية العلة المعتبر عنه فی كيفيّة الصنع بالايجاب وبطلان الاولوية . فلولا الوحدة الحقيقيه فيها ، لم يتحقق وجوب وايجاب ، فلم يتحقق معلول . (سبزواری ٩٩)

أی ، فالخصوصية الواجب تحققها للعلة هی القدر المشترك فيها والخصوصيات ملغاة لامدخل لها فی ذلك. فكانت العلة أمراً واحداً. (هيدجی ٢٢٢–٢٢٣)

تضايف ١٧١/٩

أی تقابل تضايف ، لإن تعقل كل منهما إنما هو بالقياس الى الآخر ولايجتمعان فی شئ واحد من جهة واحدة.

وتحقق التضايف بين الشيئين لايستلزم تقابلهما ، فإن العالمية والمعلومية متضايفتان، وليستا متقابلتين. (هيدجی ٢٢٣)

وهذا لأن كلاً من العلية والمعلولية إنما يعقل بالقياس الى الآخر. فيكون تعقلهما معاً على ماهو معنى التضايف ، ولايجتمعان فی شئ واحد من جهة واحدة. (آملی ٣٨٤)

دوراً فی العلیة والمعلولیة ١٠/١٧١

بأن یکون ماهو علة للشئ معلولاً له ایضاً. (هیدجی ٢٢٣)

الدور عبارة عن توقف الشئ علی ما یتوقف علیه بأن یکون المعلول علّة لعلّته، والعلة معلولة لمعلولها، وهو ضروری البطلان.

وقد تنبهوا علی بطلانه أیضاً بأنّه مستلزم لتقدم الشئ علی نفسه. وتقدم الشئ علی نفسه مستلزم لتخلل العدم بین الشئ ونفسه. وهو ضروری الاستحالة. (آملی ٣٨٤)

فیحصل جملتان ١٣/١٧١

فی الذهن، إحداهما زائدة علی الأخری قدر مانقص منها. (هیدجی٢٢٣)

لزم تساوی الکل والجزء ١٤/١٧١

فإن هذه الجملة التامة المفصول منها شئ لامحالة جزء من الجملة الأولی غیر المفصول منها شئ. (هیدجی ٢٢٣)

او الجزء الاخیر ١٨/١٧١

التعمیم لیشمل غیر التسلسل ایضاً، مثل اثبات تناهی الابعاد، اذ ظاهر انّه لیس هنا امور غیر متناهیة وآحاد متسلسلة. فانّ الخطّ، مثلاً، متصل واحد، والاتصال الوحدانی مساوق للوحدة الشخصیّة. فالخط المحور للفلک الاقصیٰ واحد شخصی، بل ولو کان الخط غیر متناه. (سبزواری ٩٩)

او کل حیثیة ١٨/١٧١

کمعلولیة وعلیة ونحوهما. (هیدجی ٢٢٣)

أیة حیثیة ١٨/١٧١

او ایّ جزء کان من السلسلة. (هیدجی ٢٢٣)

فالکلّ ایضاً متناه ١٩/١٧١

لانّه لایزید علی المتناهی المحصور، الّا بواحدٍ، هو الحاصر المنتهیٰ؛ أو باثنین، هما المبدء والمنتهیٰ. (سبزواری ٩٩)

هذا حکم حدسیّ ١٧١/١٩–٢٠

لعدم امکان اعتبار العقل فی الجانب الآخر واحداً معیناً، کما اعتبر فی جانب المعلول، بل یلاحظه مجملاً. فربما توقف فی ذلک الحکم الأذهان التی لاحدس لها. (هیدجی ٢٢٣)

وقال فی الأسفار: «هذا الدلیل یصلح للنظر وإصابة المطلوب، وإن لم یصلح للمناظرة وإلزام الخصم، لأنه قد لا یذعن المقدمة الحدسیة، بل إنما یمنعها مستنداً بأنه یلزم ذاک، لو کان مراتب مابین متناهیاً، کما فی المسافة. وأما علی تقدیر لاتناهیها، کما فی السلسلة، فلا، اذ لاینتهی الی مابین لایوجد مابین أزید منه». (آملی ٣٨٥)

کان یقال کل جزء من هذا الذراع ١٧١/٢١

أی کل جزء من هذا الذراع، اذا کان منفرداً عن بقیة الأجزاء، دون الذراع. وصحة الحکم علیه، اذا کان منفرداً، لایستلزم صحته علیه اذا کان مجتمعاً مع بقیة الأجزاء. (آملی ٣٨٥)

بل من قبیل أن یقال ١٧١/٢٢

یوهم انه لیس من باب الحکم علی الکل بما حکم علی کل واحد. ولیس کذلک، بل المثالان کلاهما من هذا القبیل، إلا أن الأول غیر صحیح. (هیدجی ٢٢٤)

یعنی: یکون من قبیل ما اذا حُکم علی کل جزء مطلقاً، سواء کان منفرداً عن بقیة الأجزاء أو مجتمعاً معها، فإن عدم زیادة کل جزء علی الذراع لایختص بحال انفراده عن البقیة، بل کل جزء، ولو کان مجتمعاً مع البقیة، لایزید علی الذراع. (آملی ٣٨٥)

أما قول صاحب الشوارق ١٧٢/١

إشارة الی عبارته وهی هذه: «وهذا الحکم اجمالی حدسی، یحکم به العقل المتحدس. ولیس من قبیل حکمه علی الکل بما حکم به علی کل واحد، کما لو قیل: کل واحد من أبعاض هذا الذراع دون الذراع، فهو أیضاً دون الذراع. بل من قبیل أن یقال: مابین هذه النقطة والطرف من المقدار المفروض وأیّة نقطة تفرض فیه علی سبیل الاستیعاب الشمولی، دون الذراع، فهذا المقدار المفروض دون الذراع.» انتهی کلامه.

وهو، كما ترى، كلام صحيح، لا سهو فيه، ضرورة أن كل مقدار، اذا كان مابين نقطة الطرف منه وأية نقطة تفرض فيه على سبيل الاستيعاب الشمولى، دون الذراع، كان هذا المقدار دون الذراع قطعاً.

والمصنف توهم من قوله: «من المقدار المفروض» المقدار المذكور سابقاً، بأن يكون اللام للعهد. وليس كذلك، بل المراد مايفرض من جنس المقدار. كيف؟ فلو كان المراد من «المقدار المفروض» هو الذراع، لم تكن الكبرى مسلّمة، والظاهر من قول صاحب الشوارق: «بل من قبيل أن يقال...» تسليمها وصحتها. (هيدجى ٢٢٤)

فالأول كالحكم بالامكان ٨/١٧٢

فإن كل ممكن، سواء كان منفرداً عن الآخر أو مجتمعاً معه، ممكن. (آملى ٣٨٦)

والثانى كالحكم على كل انسان ٩/١٧٢

فإن هذا الرغيف يشبع كل إنسان، اذا كان منفرداً، لامجتمعاً. وهو ظاهر. (آملى ٣٨٦)

فهو وسط بين طرفين بالضرورة ١١/١٧٢

وهيهنا مقدمة مطويّة، وهى انّ كلّ ماهو معلول وعلّة، لايخرج عن كونه وسطا مطلقاً، واحداً كان أو فوق واحد؛ واذا كان فوق واحد، متناهياً كان أو غير متناه. فان الوسطيّة لازمة، واللازم لاينفكّ عن الملزوم. (سبزوارى ٩٩)

أحدهما علة له والآخر معلول له. (هيدجى ٢٢٥)

لأنه، لكونه علة، يكون دونه شئ معلول له، ولكونه معلولاً، يكون فوقه شئ علته. وذلك بعد بداهة أن الشئ لايعقل أن يكون علة لنفسه ومعلولاً لنفسه. (آملى ٣٨٦)

فلاحتياجها الى الآحاد ١٣/١٧٢

التى هى معاليل، لاستيعاب المعلوليّة كلّها. والمحتاج الى الشئ معلول، سيّما الى المعلول. ويمكن ان يثبت معلوليّة السلسلة بوجه آخر، غير احتياج المركب الى الاجزاء، وهو انسحاب المعلوليّة على كلّ واحدٍ، بحيث لايشذّ عنها واحد. والجملة ليست الاكل

واحد واحد. والهيئة التركيبيّة اعتباريّة،اذ لامزاج وامتزاج،ولاتركيب مودّيا الىالوحدة الحقيقيّة. فالمجموع من المعاليل معلول. (سبزوارى ٩٩ـ١٠٠)

لأنها مركبة منها ومتعلقة بها ، ولاتكون واجبة لذاتها ، بل لابدّ أن تكون معلولة لعلة مستقلة. (هيدجى ٢٢٥)

ومعلولات مترتّبة ١٦/١٧٢

قيد «مترتّبة» هنا و «على الترتيب» بعده اشارة الى انّه، لو لا الترتيب، لايوجب مجرّد المعلوليّة الانتفاء المذكور، كما فى النفوس، بعد مفارقتها عن الابدان، على مذهب الحكماء. ففرض انتفاء واحد منها، لايستوجب انتفاءآخرمنها، اذ لاترتب علىّ ومعلولىّ بينها. ولذا سمّى برهان الترتّب. وفى التمثيل، كحلق قيد معلّق من الجوّ العالى، اذا انفصم واحد منها، سقط مابعده، بخلاف ما اذا لم يكن بينها تعلق. (سبزوارى١٠٠)

والمعلولية مستوعبة ١٩/١٧٢

لما كان الكل معلولاً، فلابد من علّة يلزم من وجودها وجوده ومن عدمها عدمه. فبملاحظة طرف الوجود، يكون هذا هوالبرهانالأسدّ الاخصر. وبملاحظةالعدموالانتفاء، يكون برهان الترتيب. (هيدجى ٢٢٥)

تكافؤ العلية والمعلولية ٢١/١٧٢

فى العدد والقوة والفعل، وفى العدم أيضاً. سيأتى بيانه فى مبحث الأعراض. (هيدجى ٢٢٥)

وتقريره... أن كل واحد من آحاد السلسلة مترتبة من علل ومعلولات الىمالانهاية له، متصف بوصفين متقابلين تقابل التضايف، وهما السابقية على مابعده والمسبوقية لما قبله إلا المعلول الأخير، فإنه مسبوق محض، وليس بسابق على شئ. والمتضايفان متكافئان عدداً، بحيث يكون عدد أحدهما مساوياً لعدد الآخر. فلو لم تنته السلسلة من الجانب الآخر، يجب أن يكون عدد المسبوق، من حيث هومسبوق، أزيد من السابق، من حيث هوسابق. فيجب أن ينقطع عدد السابق ليحصل هناك سابق محض لايكون مسبوقاً بشئ، ويحصل

التکافؤ، وينتهى عدد المسبوق ايضاً،لأنه زائد علىعدد السابق بواحد،وهوالمعلولالأخير.
(آملى ٣٨٧)

الّا وهوكالواحد ٢/١٧٣

وهذا كقولهم: الممكنات الغير المتناهية كالممكن الواحد فى جواز طريان العدم.
(سبزوارى١٠٠)

لايوجد شئ بعده ٥/١٧٣

فان وجوداتها حينئذ ، كشرطيّات ، بلاوضع مقدّم فيها ، بخلاف ما اذا تحقق فيها علة اولى مطلقة ، اذ حينئذ يتحقق فيها وضع المقدّم ، فينتج وضع التالى.(سبزوارى١٠٠)

رسم الجوهر ٧/١٧٥

انما عبر بالرسم دون الحد لأن الجوهرالجنسى الذى هو منالأجناس العالية، لا حدّ له ، لأن الحد مشتمل على جنس الشئ وفصله . والأجناس العالية لاجنس لها . . . وما لا جنس له لافصل له. (آملى ٣٨٨)

الماهية المحصلة ١/١٧٦

المراد بالمحصلة،التىيكون لها مابازاء فىالخارج.ويقال عليها المعقولالأولباصطلاح الفلسفى والمنطقى. والجواهر وبعض الأعراض،من المهيات المحصلة.

والمراد بالاعتبارى، مالا يكون لها فى الخارج ما بازاء ، وإنكان مما يصح اتصاف الشئ الخارجى به ، كالامكان الذى هو معقول ثان ، بالاصطلاح الفلسفى. (آملى٣٨٨)

كانت لا فىالموضوع ٢/١٧٦-٣

أى فى محلّ مستغن عن الحالّ فيه ، وان كان فى المحلّ ، أى فى محلّ مفتقر ذاك المحلّ الى هذا الحالّ، كالصورة الحالة فىالهيولى حيث إنها مع حلولها فىالهيولى جوهر،اذ ليست حالة فى محل مستغن عنها.(آملى ٣٨٩)

فجوهر كان محل جوهر ٣/١٧٦

ومعلوم انّه لامنافاة بين نفى الموضوع عن الجوهر واثبات المحل له ، للخصوص

والعموم بينهما، اذ الموضوع هوالمحل المستغنى عن الحال، والمحل يشمل المحل المحتاج الى الحال. ثمّ انّه جرى دأبهم على هذه التقاسيم الاوليّة للموجود ، لانّ الحكيم باحث عن احوال الموجودات النفس الامريّة. وبهذه يحصل له احاطة اجماليّة بموضوعات المسائل، والاقتدار التامّ على البحث عن الاحكام والدلائل. (سبزوارى ١٠٠)

محلّ جوهر ٣/١٧٦

بحيث يتحصل منهما وحدة طبيعية ونوع طبيعى. (هيدجى ٢٢٥)

هذا شروع فى تقسيم الجوهر وبيان أنواعه. وحاصله أن الجوهر على خمسة أنواع :

(١) ماكان محلاً لجوهر، وهوالهيولى .

(٢) ماكان حالاً فى جوهر، وهوالصورة مطلقاً ، أعم من الجسمية والنوعية.

(٣) ماكان مركباً من الحال والمحل، وهوالجسم .

(٤) ما لم يكن حالاً ومحلاً ، ولامركباً منهما ، وكان مفارقاً عن المادة ذاتاً، ولكن له تعلق تدبيرى استكمالى بعالم الصورة. وهوالنفس.

(٥) ما كان مفارقاً عن المادة ذاتاً وفعلاً معاً. وهوالعقل، فإنه موجود مفارق عن المادة ذاتاً وفعلاً بمعنى أنه ليس له تعلق تدبيرى بعالم الصورة ، وإن كان له توجه تكميلى بها ، بحيث إن كمال عالم الصورة ووصولها الى غايتها التى هى كمال كل موجود ، بالعقل. (آملى ٣٨٩)

أى من الصورتين الجسميّة والنوعيّة ٤/١٧٦

مع الفرق بينهما مع كون كل منهما حالا فى المحل المتقوم بالحال ، بان الجسميّة حالة فى المحلّ المتقوم بالحال فى التحقق، والنوعيّة حالة فى المحلّ المتقوّم بالحال فى التنوّع. وبعبارة اخرىٰ ، الجسمية حالة فى الهيولى الاولى، والنوعيّة حالّة فى الهيولى الثانية والهيولى المجسّمة. (سبزوارى ١٠٠-١٠١)

فهو جسماً ٦/١٧٦

أى جسماً طبيعياً. (هيدجى ٢٢٥)

دونه نفس ١٧٦/٦ـ٧

هذا كقولهم: النفس هى الجوهر المفارق عن المادة فى ذاته دون فعله. وقد يطلقون لفظ «النفس» على ما ليس بمجرد، كالنفس النباتية والحيوانية. لكن المراد هنا هو النفس الناطقة الانسانية والفلكية. (هيدجى ٢٢٥)

بصيغة المضارع ١٧٦/٨

اصله «تتعلق»، وتعلقها بالجسم على سبيل الحذف والايصال، كقوله تعالى: «واختار موسىٰ قومه». (سبزوارى ١٠١)

مرفوع على القطع ١٧٦/٩

وانّما قطع فى الموضعين، لعدم التطابق فى التنكير والتعريف. (سبزوارى ١٠١)

وَيْل لكل هُمزَة لُمزَة ١٧٦/٩

الهمزة ١٠٤/١

أى ودونه هوالمفارق ١٧٦/١٠

الفرق بين الاحتمالين، ان المفارق فى الاول خبر مبتداء محذوف، والجملة صفة «عقل» وفى الثانى مبتداء موخّر، و «دونه» خبر مقدم. وحينئذ فى اللفظ، وان كان المفارق موخرا، لكنّه فى التقدير متقدم، اى دونه هوالجوهر المفارق. ثمّ انّه، اما نفس، ان كان المفارق مفارقا، له توجه تدبيرى استكمالى بعالم الصورة؛ واما عقل، ان كان المفارق تجرّده، بحيث له تنزّه عن الاكوان، وترفع عن التوجه التدبيرى الاستكمالى بعالم الصورة، وان كان له التوجه التكميلى. (سبزوارى ١٠١)

رسم العرض ١٧٧/٣

العرض، أعنى مفهومه، ليس من الأجناس العالية. وإلا، كانت المقولات منحصرة باثنين: الجوهر والعرض. بل صدق «العرض» على الأجناس العالية، عرضى... لكنه، مع ذلك لا حدّ له، لأنه ليس من المهيات المتأصلة حتى يكون له جنس وفصل. بل هو حالة للكون المخصوص بالأعراض، أعنى كوناً رابطياً. (آملى ٣٩٠)

العرض ما ١/١٧٨

أي وجوده النفسي عين وجوده الرابطى، مصداقاً وماهية، لامغايرة بينهما إلا بالاعتبار. والمراد بالكون فى الموضوع هوالحلول فيه، أى الاختصاص الناعت، وهو كون أحد الشيئين مختصّاً بالآخر، بحيث يكون ذلك الاختصاص منشأ لكون الأول نعتاً للثانى، والثانى منعوتاً للأول. (هيدجى٢٢٦)

أما كونه فى نفسه ٢/١٧٨

الموجود من السواد[مثلاً] ينحلّ الى مهية، وهى المعبر عنها باللون القابض للبصر، ووجود عارض على تلك المهية فى العقل.

فهو، من حيث المهية، مستقل فى التعقل، أى معقول بذاته، ولايتوقف تعقله على تعقل موضوعه. ومن حيث وجوده الخارجى، يتوقف على وجود موضوعه، لأنه فى الخارج نعت للغير، ولايعقل وجود النعت بلاوجود منعوته. (آملى٣٩٠)

كونه كوناً رابطياً ٣/١٧٨

المراد بالوجود الرابطى فى مقابل الوجود الرابط، هوالذى فى نفسه لغيره بغيره. (آملى ٣٩١)

لم يكن وجود العرض من مقولة الاضافة ٥/١٧٨ ــ ٦

الوجود لايكون تحت مقولة من المقولات، وإن كان له تعلق بالغير، لأن كل تعلق بالغير لايكون من مقولة الإضافة. بل الإضافة المقولية هى المهيّة المتعلقة بالغير التى تكون ذاتها فى مرتبة مهيتها عين التعلق بالغير. (آملى٣٩١)

وليس اضافة مقولية ٧/١٧٨

لان الاضافة المقوليّة وغيرها، من مقولات الممكنات، من اقسام المهيّات. لانها اجناس، ومعروض الجنسيّة انمّا هو المهيّة. وايضاً، المقولة، معناها المحمول. والمحمول انمّا هوالمفهوم، لا الوجود الحقيقى. (سبزوارى١٠١)

وللمبدء اضافة اشراقيّة ٧/١٧٨

وهى اشراق الله تعالىٰ ، وهو الوجود الحقيقى المنبسط على المهيّات . وواضح انّه ليس مقولة ، لان المقولة ، كما علمت ، شيئية المهيّة ، بل المهيّة الناقصة المبهمة الجنسيّة. واشراق الله نور السّموات والارض اجلّ من ان تكون جهة ترابيّة . وانّما سمّى اضافة اشراقيّة ، تشبيهاً بالاضافة التى هو بين الطرفين ، فى انّه بين المرتبة الاحدية التى هى غيب الغيوب ، وبين المهيات الامكانية . وهو برزخ البرازخ. (سبزوارى ١٠١)

اضافة اشراقية ٧/١٧٨

هى عبارة عن الوجود الظلى المنبسط على الأشياء ، الذى هو الشئ بالحقيقة، والمهيات مشيئة به .

وإنما يسمى بالإضافة الإشراقية تشبيها بالإضافة التى بين الطرفين، فى أنه بين المرتبة الأحدية ، التى هى غيب الغيوب ، وبين المهيّات الإمكانية، فهو برزخ البرازخ. والفرق بينه وبين الإضافة التى بين الطرفين ، هو أن الإضافة تتحقق بين الطرفين الذين متحققان من غير تلك الإضافة . فالإضافة متقومة بهما دون العكس . وفى الإضافة الإشراقية ، طرف الاضافة، أعنى المهيات الاعتبارية متقومة بنفس الاضافة ، وهى متقومة بالطرف الآخر، وهو المرتبة الأحدية. والمضاف والاضافة كلاهما متقومان بالمضاف اليه، لكن تقوّم الاضافة بلاواسطة ، وتقوّم المضاف بواسطة تقوّم الاضافة. (آملى ٣٩٢)

وهى هذه الثلثة والحركة ١٢/١٧٨

قد اختلف الآراء فى الحركة . فالشيخ الاشراقى جعلها مقولة على حدة. واكثرهم جعلوها عرضا وراء المقولات. وقالوا ان المقولات التى هى اجناس الممكنات، تسع او ثلث. وهيهنا اعراض اخرىٰ ليست بمقولة ، ولا تحتها . ويعدّون منها الوحدة والنقطة والحركة ومثل العمى ، والفصول البسيطة . وليس كذلك . لانّ الوحدة والفصول وجود، كما حقّق فى موضع آخر ، والنقطة ومثل العمى ، عدم بالذات . وصدر المتالهين، قدّس سرّه ، قال: ان الحركة نحو من الوجود ، والوجود ليس بمقولة. يعنى انها وجود عالم الطبيعة ، لما ذهب اليه

من الحركة الجوهريّة، وان وجود الطبائع سيّال. فالحركة ووجود عالم الطبيعة مترادفان. وقيل: الحركة فى كلّ مقولة من تلك المقولة. وهذا كقول من يقول: العلم بكل مقولة من تلك المقولة. وقيل: الحركة، باعتبار التحريك، من «ان يفعل»، وباعتبار التحرّك، من «ان ينفعل». وهذا غير جيّد، لانّ الحركة غير التحريك والتحرّك، كما انّ السخونة غير التسخين والتّسخن. (سبزوارى ١٠١—١٠٢)

صاحب البصائر ١٣/١٧٨

وهو ابن سهلان ساوجى. (هيدجى ٢٢٧)

والثانى للشيخ الاشراقى ١٣/١٧٨

حيث قال: إن الحركة لاتدخل تحت الجوهر، لأنها ليست نفس الكمّ، وإن كان له تقدير، ولايلزم من كون الشئ متقدراً كونه كماً بذاته؛ وليست بكيف، فإن الكيفية هيئة قارّة لاتقتضى القسمة؛ ولا النسبة لذاتها، وإن عرض لها النسبة الى المحلّ. (هيدجى ٢٢٧)

قسمة وهميّة ٢/١٨٠

لا الفكّية، لانها يعدم الكمّ. والقابل والمقبول، لابدّ ان يجتمعا. نعم، الهيولىٰ تقبل الفكّية، اذ هى يجتمع مع الفصل والوصل، وبذاتها لامتصلة ولامنفصلة. (سبزوارى ١٠٢)

له معان أخر ٤/١٨٠

ذكرها فى الطبيعيات عند اثبات الهيولى باصطلاح المشائين. (هيدجى ٢٢٧)

مايكون نسبته الى الجزئين ٥/١٨٠

فيلزم أن يكون وجوده بحسب الوهم. وإلا، لم يكن متساوى النسبة للجزئين، بل يختص بأحدهما دون الآخر. (هيدجى ٢٢٧—٢٢٨)

لم تجد فيها حداً مشتركاً ٩/١٨٠

يكون نسبته الى قسمين نسبة واحدة، بأن لم يختص بأحدهما. (هيدجى ٢٢٨)

كان الباقى اربعة ٩/١٨٠—١٠

فإن الواحد المفروض حداً خارج عن القسمين. فيلزم قسمة الخمسة الى الإثنين

والإثنين. وهو خلف. (هيدجى ۲۲۸)

وأول وهوالمتصل ۱۱/۱۸۰

الكم المتصل على ثلثة أقسام:

الأول: الجسم التعليمى، وهوالكمية السارية فى الأقطار الثلث من الجسم الطبيعى.

فالأقطار الثلث الغير المأخوذ معها المقدار أصلاً، لامطلقاً ولامتعيناً، هوالجسم الطبيعى وهى مع المقدار المطلق، هوالجسم التعليمى المطلق. ومع المقدار المعيّن، هوالجسم التعليمى المعين. (آملى ۳۹۸)

وهوالكمّية السّارية ۱۸۰/۱۱–۱۲

فهوقدرالجسم الطبيعى وساحته. لانّ الجسم الطبيعى هوذو الامتداد المطلق، بلاتعين قدرومقدار. فاذا جاء القدر، فهوالجسم التعليمى. (سبزوارى ۱۰۲)

ليس كمّ قابل الضدية ۱۹/۱۸۰

لكمّ آخر.

لو قيل: إن الزوجية كمية مضادّة للفردية، فجوابه أنها ليست من باب الكمّ لعدم قبولها المساواة والقسمة لذاتها، بل هى من باب الكيف؛ ولأن الفردية ليست وجودية، لأنها عدم الزوجية، فالمقابل بينهما بالعدم والملكة دون التضاد؛ ولأن موضوعهما ليس واحداً. (هيدجى ۲۲۸)

كالجوهر ۱۹/۱۸۰

أى، كما أن الجوهرليس ضداً لجوهرآخر. وذلك لأن الضدين أمران وجوديان لايجتمعان فى موضوع واحد. والجوهر لايكون له موضوع، لأنه جوهر، ليس بعرض، وإن كان لبعض أفراده المحل، كالصورالجسمية أو النوعية. فالتضاد منفى بين الجواهر. (آملى ۳۹۸)

والمنفصل بعض انواعه مقوّم للبعض ۲۰/۱۸۰

هذا على مذهب البعض. وامّا على التحقيق، فكلّ عدد متقوم بالواحد لاغير، اذ

لو تقوم من العدد الذى دونه ، لزم الترجيح من غيرمرجّح ، ولزم التكرّر فى المقوّم ، كما لايخفى. لكن ، مع هذا، كان الافناء بالعادّ العددى،والتجزية بالكسور العددية،ونحو ذلك، من اللوازم. واللازم عارض،والعروض ينافى الضدية. (سبزوارى١٠٢)

وايضاً الإتحاد فى الموضوع ٢١/١٨٠

وايضاً غاية الخلاف شرط الضدية . وليس بين عددين غاية الخلاف لكونه غير واقف الى حدّ لايقبل الزيادة. (هيدجى ٢٢٨)

أما عدم اتحاد الموضوع فى الكم المنفصل، أعني العدد، فلأنه ليس لشئ من مراتب العدد موضوع قريب مشترك. فإن الاثنين يعرض معدوداً ، والثلاثة مثلاً معروضاً آخر ، وليسا مثل السواد والبياض اللذان يعرضان لجسم واحد .

وأما عدم اتحاده فى الكم المتصل،فإن الجسم الطبيعى موضوع للجسم التعليمى،والجسم التعليمى موضوع للسطح،والسطح للخط . فليس بين الجسم التعليمى والسطح والخط اشتراك فى الموضوع. (آملى٤٠٠)

أنواعه تؤخذ تعليمية ١/١٨١-٢

يعنى أن أنواع الكم المتصل القار، أى الخط والسطح والجسم. قد تكون تعليمية، بأن تؤخذ...،لأن العلوم التعليمية تبحث عنها ، أى عن هذه الأنواع كذلك،أى مأخوذة على هذا الوجه.

وخصّ بالمتصل مع أن العلم الباحث عن أحوال الكم المنفصل، كالحساب ، يسمى أيضاً تعليمياً ، لأنهم لم يعتبروا ذلك فى المنفصل،ولم يقولوا عدداً تعليمياً، كما قالوا جسماً تعليمياً وخطاً تعليمياً،لا أن البحث عنه لم يسمّ تعليمياً،اذ لايجب الاطراد فى جهة التسمية. (هيدجى ٢٢٩)

لابشرط شئ ٣/١٨١

اذا أخذ المقدار باعتبار ذاته من حيث إنه مقدار لابشرط عن اقترانه بالموادوأعراضها من الألوان وغيرها وموضوعاتها ، بنحو عدم اعتبار شئ معه ، بل بأن يتصور من حيث

هو مقدار. من غير التفات الى شيء خارج عن ذاته معه، كان ذلك مقداراً تعليمياً.
(آملی ٤٠١)

وأخصص به، أى بالكم ٥/١٨١

مطلقاً، متصلاً كان أم منفصلاً. (هیدجی ٢٢٩)

شيء يفنيه ٦/١٨١

باسقاطه عنه مراراً، إما بالفعل، كما فى الكم المنفصل، وإما بالقوة، كما فى المتصل، فإنّه قابل للتجزية، فيجب أن يكون قابلاً للتعديد، لأن التنصيف فى المقدار تضعيف فى العدد، والعدد مبدئه الواحد. (هیدجی ٢٢٩)

ويسمى هذا الشيء عاداً للعدد، وهو ماكان إسقاطه عن عدد مراراً موجباً لإفناء ذلك العدد، كالثلاثة بالنسبة الى التسعة... فإنه لو اسقط الثلاثة عن التسعة ثلاث مرات، لايبقى منها شيء. وهذا بخلاف الثلاثة الى العشرة أو الاثنين الى السبعة...

ومما ذكرنا ظهر أن ما من مرتبة من مراتب العدد إلا وهى مشتملة على ما يعدّها، ضرورة وجود الواحد فى كل مرتبة من مراتبها، اذ العدد يتشكل بتكرار الواحد كما هو واضح. فاسقاط الواحد عن كل مرتبة، كانت مرات متعددة مفنية لها.

لكن قد يوجد فى بعض المراتب مايعدّها غير الواحد ايضاً، كالاربعة والستة والثمانية ونحوها. وقد ينحصر العاد فى بعض المراتب بالواحد فقط، كالثلاثة والخمسة والسبعة والإحدى عشر ونظائرها. (آملی ٤٠٢)

اطلاق «الضد» عليه ٩/١٨١

عدم التساوى... نقيض للتساوى. وعبّر عنه بالضد، اذ الضد بالمعنى الأعم يشمل النقيض، حيث يطلق عليه «الضد» أيضاً، كما فى اصطلاح المنطقيين، وفى بعض العلوم، كالأصول، حيث يعبرون عن النقيض بالضد العامّ، كما فى مبحث اقتضاء الأمر بالشيء للنهى عن ضده. (آملی ٤٠٣)

كذا نهاية ولانهايه ١١/١٨١

أى قبول النهـاية واللانهـاية. وسيأتى اثبـات تنـاهى الأبعاد فى فن الطبيعيات. (هيدجى ٢٢٩)

لانهاية ١١/١٨١

[اللانهاية] التى أخذت سلباً للنهاية على نحو العدم والملكة، لا السلب المطلق. فإن الأخير يوجد فى غير الكم أيضاً، كما فى المجرد، بل الواجب. (آملى ٤٠٣)

ما قرّ من الهيئات ٢/١٨٢

المراد بـ «الهيئة» هيهنا هو العرض. وفى شرح الهداية للميبدى أنه «لاتغاير بين الهيئة وبين العرض، إلا باعتبار الحصول فى الهيئة والعروض فى العرض».

فقول المصنف: «الكيف هيئة قارة لم ينتسب ولايقتسم بالذات»، هو عبارة أخرى عما قالوا بأنه عرض لايقتضى لذاته قسمة ولانسبة. وهذا رسم للكيف. (آملى ٤٠٤)

وان يفعل وان ينفعل ٢/١٨٢-٣

الأول هو كون الشىء بحيث يؤثر فى غيره تأثيراً غير قارّ الذات. والثانى هو كون الشىء بحيث يتأثر عن غيره تأثراً غير قارّ الذات. (هيدجى ٢٢٩-٢٣٠)

ما اختص بالنفس ٥/١٨٢

أى، بالاضافة الى الاجسام، فهى الخـاصة الاضافيـّة. فلايرد ان العلم والقدرة والارادة وغيرها، من الكيفيـّات النفسانيـّة، لاتختص بالنفوس، لوجودها فى الواجب تعالى، والعقول الكلـّية. (سبزوارى ١٠٢)

الكيفيات النفسانية ٥/١٨٢

أى المختصة بذوات الأنفس الحيوانيـّة من بين الأجسام. فالاختصاص إضافى. (هيدجى ٢٣٠)

كون بعض هذه الصفات النفسانية من الكيفيات النفسانية، إنما هو باعتبار عدم تحققه فى الأجسام، لا باعتبار عدم تحققه فى غير النفس. فلا ينافى وجوده فى غيره من المجردات،

كالعقل. (آملی ٤٠٥)

كالإستقامة والانحناء ١٨٢/٧-٨

الاستقامة مختصة بالخط، والانحناء يعم الخط والسطح، والشكل مختص بالسطح. (آملی ٤٠٥)

والشكل ونحوها ١٨٢/٨

كالزاوية، فانها هيئة محاطية السطح بحدّين، من حيث الانتهاء بنقطة الملتقى، من غير ملاحظة المحاطية الجانب الآخر بالحد الآخر، أو الحدود الاخرى، كما فى الشكل. هذا فى الزاوية المسطحة. وقس عليه المجسّمة. (سبزواری ١٠٢-١٠٣)

جعل الشكل من الكيفيّات المختصة بالكم، مبنى على مذهب الحكماء من جعله مندرجاً تحت الكيف. وتعريفه بأنه هيئة تعرض للجسم من احاطة حد أو حدود به. وأما المهندسون، فهم جعلوه من مقولة الكم. وعرفوه بانه مقدار ما احاط به حد أو حدود. (آملی ٤٠٥)

كالزوجية والفردية ونحوهما ١٨٢/٨

المراد بنحوالزوجية والفردية هوالمنطقية والأصمّية والكاملية والناقصية ونحو ذلك من أوصاف العدد، على ما هو مذكور فى الحساب. (آملی ٤٠٥)

من الاستعداد الشديد ١٨٢/١٠-١١

والجنس للقوّة واللاقوّة، هو الاستعداد الشديد لأمر خارج. وبعضهم جعل القوة جنسا لأمرين: احدهما القوّة على اللاانفعال واللاقبول، وثانيهما القوّة على الفعل، كالمصارعة. وردّه الشيخ بانّ المصارعة لاتتمّ الّا بالعلم بتلك الصناعة، وبالقدرة على تلك الافعال. وهما من الكيفيّات النفسانيّة، وبصلابة الاعضاء، وكونها عسرة الانعطاف والنقل. وهذا راجع الى الاستعداد الشديد على اللاانفعال. فلم يكن هنا قسم ثالث. ثمّ انّ الاستعدادات المتوسطة، من الكيفيّات الاستعداديّة، الّا انّ الشّديدين المذكورين مسمّيان بالقوّة واللاقوّة. هذا ما عندى. (سبزواری ١٠٣)

كالكيفيات الفعلية والانفعالية ١٨٢/١٤

الكيفيات الملموسة، إما فعلية أوانفعالية. والمراد بالأول هومايفعل الصورة بواسطته فى المادة، كالحرارة والبرودة. وبالثانى ماتنفعل المادة باعتباره، كالرطوبة واليبوسة. (آملى ٤٠٦)

التى هى اوائل الملموسات ونحوها ١٨٢/١٤

وهى ثوانى الملموسات، كالملاسة والخشونة واللزوجة والهشاشة ونحوها. (سبزوارى ١٠٣)

أوائل الملموسات ١٨٢/١٤

وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. كما ان الملموسات أوائل المحسوسات، كذلك هذه الكيفيات الأربع أوائل الملموسات، لأنها مدركة أولاً وبالذات، وماعداها، أعنى اللطافة والكثافة وغيرهما، تدرك بتوسطها. (هيدجى ٢٣٠)

كالطعوم البسيطة التسعة ١٨٢/١٤ــ١٥

الحاصلة من ضرب الثلثة الفاعلة، اعنى الحرارة والبرودة والمعتدل بينهما، فى الثلثة المنفعلة، اعنى المادة اللطيفة والغليظة والمعتدل بينهما. ولما كان المطلب كثير النفع، سيّما فى معرفة كيفيّات الاغذية والادوية، حارها وباردها ومعتدلها، من طريق طعومها، نظمته بطريق التركيب من الحروف اختصاراً.

«حل» حرافت «حغ» مرارت شور «حم» «بل» حموضت «بغ» عفوصت قبض «بم»
«مل» دسم «مغ» حلو باشد «مم» تفه طعمها زين جمله آمد ملتئم

فـ«الحاء» عبارة عن الحرارة الفاعلة. والـ«لام» عن لطافة المادة المنفعلة. والـ«غين» عن غلظة المادة. والـ«ميم» عن معتدل المادة. والـ«باء» عن البرودة الفاعلة. و«ميم» اوّل التركيب عن معتدل الفاعل، والمراد بـ«نحوها» بعد الطّعوم هو الطّعوم المركّبة. (سبزوارى ١٠٣)

الحرافة والمرارة والملاحة والحموضة والعفوصة والقبض والدسومة والحلاوة

والتفه. (آملى ٤٠٨)

بيان لكيف محسوس ١٦/١٨٢

يعنى ان الكيف المحسوس المطلق، تحته جنسان: الانفعالى والانفعال، ويقع تحت كل منهما، جميع الكيفيّات الخمس المحسوسة التى تحت كلٍّ منها اجناس وانواع. (سبزوارى ١٠٣-١٠٤)

يعنى أن الكيف المحسوس مطلقاً، سواء كان مبصراً أو مسموعاً أومطعوماً أومشموماً أو ملموساً، ينقسم الى نوعين إضافيين، كلّ نوع منهما جنس يقع تحته جميع الكيفيّات الخمس المحسوسة التى تحت كل منها أجناس وأنواع الى أن ينتهى الى الأفراد. وهذان النوعان هما الانفعالى والانفعال. (آملى ٤١١)

بخصوصها أو عمومها ١٨/١٨٢

قال فى أسفار: فالخصوص كما فى كيفيات المركبات، كحلاوة العسل، والعموم كما فى كيفيات البسائط، كحرارة النار. (هيدجى ٢٣٠)

فالخصوص كما فى المركبات، مثل حلاوة العسل وصفرة الذهب، لأن كلاً منهما تابعة للمزاج الذى لاتتحقق إلا عند انفعال المواد.

والعموم كما فى البسائط، كحرارة النار، فإن حصولها فى النار، وإن لم يكن لأجل الانفعال، لكن من شأن نوع الحرارة أن يحدث أيضاً بالانفعال الذى هو المزاج، كما فى الفلفل. وهذا معنى العموم. (آملى ٤١١)

أو عمومها ١٨/١٨٢

أى، بنوعها. فحرارة الفلفل، مثلاً، تابع للمزاج الحاصل من انفعال العناصر، وهى من نوع حرارة النار البسيطة الّتى لاامتزاج ومزاج لها. وقس عليها غيرها. (سبزوارى ١٠٤)

شديدة الشبه بـ«ان ينفعل» ٢٠/١٨٢

فان «ان ينفعل» هو التأثّر التدريجى، والامر التدريجى تكون كل مرتبة منه بصدد

التصرّم. فالمقولتان متشابهتان فی قصر مدّة البقاء. (سبزواری ١٠٤)

لکن حاولوا التفرقة ٢١/١٨٢

یعنی ان ماقالوا فی وجه التسمیة بالانفعالیّات من انفعال الحواس ومن انفعال مستتبع المزاج، جار فی الانفعالات. لکن لم یسمّوها بالانفعالیّات، قصداً للتفرقة بالاسم. فنقصوا من الاسم حرفا، لان العوالم متطابقة. فخیر اللفظ طابق المدلول. ومن هنا قیل: زیادة المبانی تدلّ علی زیادة المعانی. (سبزواری ١٠٤)

بل فی سائر المقولات العرضیّة ٢/١٨٤

اذ اردت ان ادرجها فی منظومة المنطق، تاسیّاً بالقدماء، کما عددت ابواب المنطق لک، فی الحواشی التی مضت فی مبحث التقابل. (سبزواری ١٠٤)

فإن کلیات الجواهر ٤/١٨٤ــ ٥

وأما جزئیات الجواهر، فهی، کما تکون جواهر ذهنیة عند تحققها فی الذهن، تکون جواهر خارجیة عند تحققها فی الخارج.

فما هو المنحصر بالذهنیة، هو کلیات الجواهر. (آملی ٤١٢)

کعلم العقل والنفس ٥/١٨٤ــ ٦

فإنا ندرک ذواتنا بعین صورتنا التی نحن بها نحن، لا بصورة زائدة علیها. فإن کل إنسان یدرک ذاته علی الوجه الذی یمتنع الشرکة فیه. ولو کان هذا الادراک بصورة حاصلة فی نفسنا، فهی تکون کلیة. (هیدجی ٢٣١)

انما صار علم العقل والنفس بذاتهما جواهر خارجیة، لأنه لیس إلا نفس ذاتها. ولما کانا من الجواهر الخارجیة، فهما علم ومعلوم. فنفس حقیقتها التی جوهر خارجی علم. فالعلم فیهما جوهر خارجی. (آملی ٤١٢)

فانّه عین ذاته ٧/١٨٤

وکذا علمه بما سوی ذاته. ولم نذکره، اطرادا للثلثة، ولان عینیّة علمه بذاته اتفاقی، دون علمه بما سواه، سیّما علمه التفصیلی بها، کما سیاتی. (سبزواری ١٠٤)

بملاحظة ٧/١٨٤

متعلق بقوله «ليس العلم». أى ليس العلم كيفية بالنظر الى تلك المراتب من العلم.

(هيدجى ٢٣١)

كيفية نفسية ٨/١٨٤

هى العلم الحصولى المكتسب، لقيامها بالذهن. (هيدجى ٢٣١)

معنى مصدرى ٩/١٨٤

وهو العلم المصدرى الذى يشتق منه صيغه المشتقة من الماضى ونحوه، وما يعبر عنه بـ«دانستن» الذى هو نسبة بين العالم والمعلوم. وإلا، فالعلم بمعنى «دانش» لايكون مصدراً. فلا يشتق منه شئ، ولايتصرف بوجه، بل هو اسم جامد، لا تصرّف فيه أصلاً. (آملى ٤١٢-٤١٣)

أو انفعال ١١/١٨٤

لأنه عند الجمهور عبارة عن قبول النفس الصور العلمية. (هيدجى ٢٣١)

هنا نقشاً بعقلنا ١٢/١٨٤

عند علمنا بشئ بالعلم الحصولى ثلاثة أشياء: (١) الصورة الحاصلة من الشئ عندنا التى معلومة لنا بالعلم الحضورى، و (٢) الانفعال الحاصل فينا بحصول تلك الصورة لخروجنا بها من النقص الى الكمال ومن القوة الى الفعل، و (٣) اضافة بين تلك الصورة الحاصلة وبين ما يطابقها ويحكيها، أعنى المعلوم بالعرض.

فمن قال بأن العلم من مقولة الكيف، نظر الى نفس تلك الصورة القائمة بالذهن، التى وجودها فى نفسها عين وجودها لدى الذهن. فهى كيف، أى عرض لايقبل القسمة ولا النسبة بالذات، نفسانى، أى قائم بالنفس، متقوم به نحو قيام العرض بالموضوع.

ومن قال بأنه من مقولة الانفعال، نظر الى الانفعال الحاصل منه للنفس.

ومن قال بأنه من مقولة الاضافة، نظر الى الاضافة التى بينها وبين المعلوم بالعرض.

(آملى ٤١٣)

أی المعلوم بالذات ۱۸۴/۱۵

لأن الذی یطلق علیه اسم المعلوم قسمان: أحدهما هو الذی وجوده فی نفسه هو وجوده لمدرکه، وصورته العینیة هی بعینها صورته العلمیة. ویقال له المعلوم بالذات.

وثانیهما هو الذی وجوده فی نفسه غیر وجوده لمدرکه، وصورته العینیة لیست هی بعینها صورته العلمیة. وهو المعلوم بالعرض. (هیدجی ۲۳۱–۲۳۲)

فی الذات ما الحضور بالمحصور ۱۸۴/۲۰–۲۱

«فی الذات» متعلق بـ«المحصور»... وحاصل المعنی أن العلم الحضوری لیس محصوراً فی العلم بالذات، بل هو مصداق له ؛ ومصداقه الآخر هو علم العلّة بمعلولها ، فإنّه أیضاً حضوری ، یکون نفس حضور المعلول لدی العلة ،کما هو طریقة الاشراق فی علم الواجب تعالی بالأشیاء بالعلم التفصیلی بعد ایجادها . فإن مناطه عنده نفس وجود الأشیاء وحضورها عنده تعالی. (آملی ٤١٤)

کصور فی علمنا الحصولی ۱۸۵/۳

وکعلم الواجب تعالیٰ بالوجودات المعلواة ، عند اهل الاشراق . فان صفحات نفس الامر، بالنسبة الیه تعالی ، کصحائف الاذهان ، بالنسبة الینا من وجه، ولا نسبة من وجه. (سبزواری ١٠٤)

اختلفوا فی الصور العقلیة ، فقیل إنها أیضاً من فعل النفس فی مرتبة العقل، کما کانت الصور الخیالیة فعلها ، لکن فی مرتبة الخیال. وعلی ذلک تکون قیام تلک الصور العقلیة بالنفس قیاماً صدوریاً.. نحو قیام کل معلول بعلته.

وقیل إنها حالّة فی النفس قائمة به بالقیام الحلولی ، نظیر قیام العرض بمعروضه. ویکون اختراعها من العلة المفیضة ایاها علی النفس، وهو العقل المفارق ، الی أن ینتهی الی المبدء الفیّاض. وتکون النفس محلاً لها وهی حالّة فیه.

وعلی کلا التقدیرین ، یکون علم النّفس بتلک الصور العقلیّة حضوریّاً ، بمعنی کون وجود تلک الصورة فی النفس بنفسه ملاکاً لمعلومیتها للنفس، ولا تکون معلومیتها

للنفس بواسطة حصول صورتها فی النفس لـکی یلزم التسلسل فی الصور أو عدم علم النفس ببعض منها. (آملی ٤١٤–٤١٥)

کالخیالات ٤/١٨٥

فی أنها فعل النفس و عملها من الترکیب بین الصور وتفصیلها ونحوهما من التصرّفات الأخری. (هیدجی ٢٣٢)

بناء علی انّ العلم بها بالانشاء والفعالیّة ٤/١٨٥

وهوالحقّ، کما یقول به صدر المتالهین، قدّس سرّه، وکما یراه الشیخ العربی محی الدین. قال فی الفصوص: بالوهم یخلق کل انسان فی قوّة خیاله مالاوجود له الّا فیها. وقال الحکماء: العقل البسیط خلّاق المعقولات التفصیلیّة. (سبزواری ١٠٤)

وان کانت تشبیهیة ٥/١٨٥

بناءً علی... کون قیامها [أی، قیام الصور العلمیة] بالنفس بالقیام الحلولی، تصیر کلمة «الکاف» تشبیهیة، لما عرفت من أن علم النفس بتلک الصور حضوری مطلقاً، ولوکان قیامها به حلولیا، وعلیه، فلاتکون معلولة للنفس.

واذا کان علم النفس بها، مع کونه قابلاً لها وهی مقبولة، ونسبة القابل الی المقبول بالامکان، حضوریاً، کان علم العلة الفاعلیة بالمعلول حضوریاً بطریق أولی، لأن نسبة المعلول الی العلة بالوجوب، لاسیما الفاعل بالاصطلاح الالهی. (آملی ٤١٦)

حاصلة للشئ ١٠/١٨٥

أی، للنفس، لانّ الکلام فی الکیفیّات النفسانیّة. (سبزواری ١٠٤)

لکنّه حالة بسیطة ١٦/١٨٥

هی اتمّ مراتب العلم الاجمالی فیک، ومن ادناها علمک بما سوی الله تعالی، بعنوان انها ممکنات، أو انها جواهر واعراض، أو انها مقارنات ومفارقات وبرزخیا. (سبزواری ١٠٤-١٠٥)

کما مرّ ٢٠/١٨٥

فی توهمک السقوط، حالکونک علی جذع عال، وکصورة بیت تخترعها وتصنعها

فی المادة. (سبزواری ١٠٥)

والانفعالی من المرسوم ١٨٥/٢٠

حاصله أن العلم الانفعالی هو المرسوم فی العقل بعد حصول المعلوم بالعرض فی الخارج، وکان وجوده العینی سبباً لارتسامه فی العقل. ولما کان ارتسامه فی العقل بسبب وجوده العینی، یسمی بالانفعالی. (آملی ٤١٧)

کان المعلوم سببه ١٨٥/٢٢

استعمال «کان» باعتباران المعلوم بالعرض معدّله. والسبب الفاعلی فی السلسلة الطولیة وباطن الذّات کالعقل الفعّال المعلم، الشدید القویٰ. (سبزواری ١٠٥)

ولیس مجرّد نسبة الشئ ١٨٦/٣

حتی یکون الاین امراً اعتباریاً لایحاذیه شئ فی الخارج. وکذا المتی وغیره. فانّ جمیعها اکوانا خاصة، ضمائم الموضوعات. لکن کل کون بنحو خاص، فان هیئة محاطیّة امر قار بمحیط قار، وهی الاین، غیر هیئة محاطیّة امر سیّال، وهو المتمتی بامر سیّال، لاحدله غیر الحدود المشترکة المفروضة. وهو قدر الحرکة الفلکیّة الدائمة التی من الله ابتداءها والیه انتهاءها. وقدمرّ تفصیل فی الاوعیة فی الحواشی السابقة علی مسألة الحدوث. (سبزواری ١٠٥)

وغیرهما من الآنیات ١٨٦/٥

کتقاطع خطّ بخطّ. (هیدجی ٢٣٣)

فی الحرکة القطعیة ١٨٦/٦-٧

کون الحرکة القطعیة زمانیاً علی وجه الانطباق، بمعنی انطباقها علی الزمان، بحیث یکون بازاء کل جزء مفروض منها جزء مفروض من الزمان، فیقع کل جزء منها فی جزء من الزمان، منطبق علی ذلک الجزء من الحرکة. (آملی ٤١٨)

فی الحرکة التوسطیة ١٨٦/٧

کون الحرکة التوسطیة زمانیاً لاعلی وجه الانطباق، بمعنی کونها بتمامها فی کل جزء من الزمان المفروض الذی أخذ ظرفاً لها. (آملی ٤١٨)

ومنها الجدة ٧/١٨٦

مصدر، كالعدة، معناها الوجدان، فيساوق «الملك» و«له»، كما عبّرنا سابقاً فى النظم. (سبزوارى ١٠٥)

فيكون اضافة الهيئة ٨/١٨٦

انما قلنا ذلك، لان الجدة هيئة الاحاطة، لاهيئة المحيط، كالقميص فى التقمّص. (سبزوارى ١٠٥)

من نسبة الاجزاء ١٣/١٨٦–١٤

بدل تفصيلى لقولنا «من نسبتين معاً» أى الوضع هوالهيئة المعلولة للنسبتين. قديقال: النسبة الى الامور الخارجة، زادها الشيخ، وهو ضرورى. فان الوضع يتغير، ولا يتغير النسب التى بين اجزاء الشئ، كالقائم، اذا قلب بحيث لايتغير شئ من النسبة التى بين اجزائه. فلو كان الوضع عبارة عن مجرّد الهيئة الحاصلة بسبب نسبة الاجزاء بعضها الى بعض، لم يتغير الوضع حينئذ. فكان الانتكاس قياما. (سبزوارى ١٠٥)

سواء كان فى داخله ١٥/١٨٦

هذا لادخال وضع الفلك الاقصى، فان خارجه داخله، اذ لا جسم فوقه ولاخلاء ولاملاء. (سبزوارى ١٠٥)

كما فى الوضع الحاصل للجسم المحيط، أعنى محدد الجهات، أو فى خارجه، كما فيما سواه. (آملى ٤١٩)

وبحسب كون رأسه من فوق ١٧/١٨٦

وهو نسبة أجزائه الى الأشياء الخارجة عنه. ولو لا هذا الاعتبار، لكان الانتكاس قياماً أيضاً. (هيدجى ٢٣٤)

ثم الوضع للكون ١٧/١٨٦

وايضاً يطلق بمعنى جزء المقولة، وهو الهيئة العارضة للشئ، بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض. (سبزوارى١٠٥–١٠٦)

وحيث اعتبر التدرج ٢١/١٨٦

ولذا عبّرعنهما بـ«ان يفعل» و «ان ينفعل» ، لان المضارع للاستمرارالتجددى . وقد يقال: اختيرا على الفعل والانفعال ، لان الفعل يطلق على المؤثر، بعد انقطاع تاثيره. اذيقال عند انقطاع التاثير انه «فعل » . والانفعال يطلق على المتاثر،بعد انقطاع تاثره،اذ بعدانقطاعه يقال : انه «انفعل » ، بخلاف «ان يفعل» و «ان ينفعل» ، فانهما لايطلقان الّا على المؤثر والمتاثر حال التاثيروالتاثر. والاول اولى[1] كما لايخفى[1]. (سبزوارى ١٠٦)

قال الشيخ ٢/١٨٧

حاصله ان الاضافة مهيّة معقولة بالقياس الى مهيّة معقولة بالقياس الى الاولى . فالنسبة متكرّرة ، لان الطرفين كلاهما نسبة . فالابوة اضافة ، لانها نسبة معقولة بالقياس الى النسبة الاخرى[1]، وهى البنوّة ، بخلاف النسبة. فالاين مثلاً نسبة ، لااضافة ، لانها نسبة الجسم الى المكان ، والجسم والمكان ليسا امرين معقولين بالقياس . نعم ، اذا اعتبرالجسم ، من حيث المحاطية ، والمكان ، من حيث المحيطيّة ، تحققت الاضافة . وفى مثال الشيخ ، اذا اعتبر نسبة السقف الى الحائط ، فهى نسبة لااضافة، واذا اعتبرت، من حيث ان السقف مستقر ، والحائط مستقرعليه ، كانت اضافة . (سبزوارى ١٠٦)

مضاف مشهورى ١٠/١٨٧-١١

المشهورى قسمان : أحدهما نفس الموصوف بالاضافة، كذات الأب؛ وثانيهما الذات مع الوصف ، أى مجموعهما . (هيدجى ٢٣٤)

وهو مايعرضه الاضافة ١١/١٨٧

أى ، نفس الامر المعروض. وكذا مجموع الامرين . والاول هو المقولة ، والثانى خارج عن غرضنا ههنا . والثالث جمع الاعتبارين. ونظائره كثيرة . منها الكلّى والمتصل والابيض والموجود. فالموجود الحقيقى هوالوجود ، والموجود المشهورى هوالمهيّة المعروضة وكذا مجموع المهيّة والوجود ، وغيرذلك. (سبزوارى ١٠٦)

وفی المضاف الانعکاس قد لزم ۱۱/۱۸۷

وهذا من لوازم کونه نسبة متکرّرة ، فانّ النسبة ، اذا اعتبرت نسبة ، لم تتکرّر. فاذا قیل : الاب اب الانسان ، لم ینعکس الی انّ الانسان انسان الاب. وکذا اذا قیل : الرأس رأس الحیوان ، لم ینعکس الی انّ الحیوان حیوان الرأس ، بخلاف ما اذا قیل : الرأس رأس لذی الرأس. ثمّ انّ هذا الانعکاس غیرما فی المنطق، کما لایخفی[1]. (سبزواری ۱۰۶-۱۰۷)

هذه خاصة للمضاف المشهور. فإنه ، اذا نسب أحد المضافین المشهورین الی الآخر، من حیث إنه مضاف ، وجب أن ینعکس تلک النسبة. فینسب الیه الآخر أیضاً. فکمایقال الأب أب الإبن ، یقال الإبن ابن الأب.

وإن أخذ أحدهما ، من حیث إنّه مضاف ، ونسب الی الآخر لامن هذه الحیثیّة ، لم ینعکس. مثلاً ، اذا قیل: الأب أبو إنسان ، لم یقل: الإنسان إنسان أب.

وأما المضاف الحقیقی ، فلانسبة فیه حتی یتصور فیه انعکاس، اذ لایقع الأبوة أبوة للبنوة. هکذا فی الشرح الجدید. (هیدجی ۲۳۴)

تکافؤ فعلاً وقوّة ۱۲/۱۸۷

بل عدداً ، وایضاً جنساً ونوعاً وصنفاً وشخصاً. فالابوة المطلقة بازاء البنوّة المطلقة، والمعیّنة بازاء المعیّنة ، والبنوّات المتعدّدة بازائها الابوات المتعدّدة ، وان کانت فی أبٍ واحد. (سبزواری ۱۰۷)

فلا شئ خالیا ۱۶/۱۸۷

هذا علی الاجمال ، وامّا علی التفصیل ، ففی الاوّل تعالیٰ کالاوّل ، وفی الجواهر کالاب ، وفی الکم کالمساوی ، وفی الکیف کالمشابه ، وفی المضاف نفسه کالاقرب ، وفی الوضع کالاشدّ انتصابا ، وفی الاین کالاعلی ، وفی المتیٰ کالاقدم ، وفی الجدة کالاکسی ، وفی «ان یفعل» کالاقطع ، وفی «ان ینفعل» کالاشدّ تسخّنا. (سبزواری ۱۰۷)

فرهنگ

اصطلاحات و تعبیرات

الآن moment ; unit of time

هوالحد المشترك فى جزئى الزمان ٨/١٨٠ ؛ هوحد الزمان كالوصولات و المماسات ٥/١٨٦

الآنات moments ; units of time

اوعية الآنيات ٧/١١٣ ؛ اطراف الزمان ٧/١١٣

الآنيات momentary things

كالوصولات الى حدود المسافات ٧/١١٣

الابداعى originated (with no preceding element)

كون الفلك ابداعيا ١٨/١٤٣

الاتّحاد بحسب الوجود unity with regard to (external) existence

١٧/٦٦

اتّحاد الزّمان unity of time

شرط التناقض ٢١/١٠٥

اتحاد المادة والصورة unity of matter and form

٢٣/٦٥

اتحاد المدرك مع المدرك

unification of the perceiver and the perceived ; the unity of the subject and the object

٨/٦٦

الاتصاف qualification

ان كان كالعروض ٢/٦٧ ؛ فرع تحقق الطرفين ٤/٨٨ ؛ مجعول بالعرض ٢/٩٠ ؛ امر عدمى ١٤/١٠٢

الاتّفاق incidence

بطلانه ١٣/١٦٤ ؛ كالامكان ١٩/١٦٤

اثر الجاعل the effect of the Maker

اولاً و بالذات نفس المهية ٢١/٨٦ ؛ امر بسيط ٣/٨٨

الاجتماع collected-ness, collection

هيئة امر اعتبارى ١٨/١٣٩

اجتماع المتقابلين agreement of two opposites

يلزم على تقدير عود الزمان ١/٧٩

الاجزاء (بالاسر) the parts

سبقها على الكل وجب ١٣/١٣٩

الاجزاء الحدية

the constituent parts of a definition

الاقوال فيها ٢/٣٧ ؛ فى مقام تجوهرها مختلفة ١٢/٣٧ ؛ خواصها ١/١٣٩ ؛ بينة غنية عن السبب ٢/١٣٩

الاجزاء الخارجيّة the external parts
اعنى المادة والصورة ٢١/٧٠

الاجزاء العقلية the rational parts
متحدة فى الوجود ١٢/٥١ ؛ سلبها عن الوجود ٢١/٧٠

الاجزاء العينيّة the concrete parts
تركيبها اتحادى ٤/١٤١

الاجزاء المركّب الحقيقى the parts of a real composite
لابدفيها من الحاجة بينها ١/١٤٠

الاجزاء المقداريّة quantitative parts
سلبها عن الوجود ١/٧١

الاجسام bodies
مركبات خارجية ٦/١٣٤

الاجناس العالية the highest genera
المتفاوتة بنفس ذواتها البسيطة ١٩/٥٦

احكام الوجود the properties of existence
مثل وحدته وكثرته و ثباته وسيلانه ووعائه ١٥/١١٣

الاحكام العقليّة rational principles
لاتخصص ٦/١٥٢

الاحوال states
المعتزلة جعلوا الجوهرية منها ١/٧٥ ؛
هى لوازم الواجب تعالى عند المعتزلة ٨/١٠٤

الاخبار the act of predication
عن الشئى يتوقف على تصوره ٨/٨١

الاخبار بلااخبار **to predicate non-predicability of absolute negation**
عن نفى مطلق و عدم بحت ٥/٨١

الاخصّ what is more particular
سراعرفية الاعم منه ٣/١٤٦

الادراك perception ; cognition
نحوى الادراك ،اى التعقل والاحساس ٣/١٤٤

الادوار الفلكيّة spherical revolutions
عودها ٩/٧٩

الارتباط الى الجاعل connection with the Maker
ذات المجعول به مشترطة ٣/٩١

الارتباط الحقيقى real connection
ذات المجعول عين الارتباط الحقيقى ٤/٩١

ارتسام الاعدام فى الوهم the representation of non-existences in the imagination
باعتبار الاضافة الى الملكات ٣/٧٧

الازمنة times
مقادير الحركات الدورية ازمنة ٢/١١٤
السابق واللاحق غير مجتمعين با لذات فيها ٦/١١٨

الازيديّة والانقصيّة being more and less

من اقسام التشکیک ٧٣/٤

الاستحالة qualitative change

مثال لمراتب الشدید و الضعیف فی الاشتداد ٤٤/١٧

الاستدعاء demanding

الاعم من الاقتضاء ٩٨/١٦

الاستدعاء بلا اقتضاء demanding without requirement

کمافی وجودی المتضایفین ٩٨/١٩

الاستدعاء المطلق absolute demanding

کمافی وجود المعلول بالنسبة الی عدم العلة ٩٩/٢

الاستعداد preparedness

نسبة تهیؤ الشیء الی الشیء المستعد ١٠٨/٣؛ یرتفع بطریان الفعلیة ١٠٩/١٢

الاستعدادات preparednesses

عودها بجملتها ٧٩/٨

الاستیعاب الشمولی covering the whole without leaving anything

١٧١/٢٣

الاسدّ الاخصر the most solid and concise (proof)

دلیل المسمی بالاسدو الاخصر یبطل التسلسل ١٧٣/١

اسّ المطالب the basic questions

ثلثة ١٢٨/٩

الاسماء Divine Names

کالمبدی المبدع المنشی المکون ١١٥/١

الاسماء والرسوم Names and Traces

حدث وجدد من المرتبة الاحدیة ١١٤/١١

الاسماءوالصفات (Divine) Names and Attributes

٦٣/٢١

اسماءالله التشبیهیّة the assimilating Names of God

١٦٠/٥

اسماءالله التنزیهیّة the purifying Names of God

١٦٠/٤

اسماءالله الحُسنی the most beautiful Names of God

٤٨/٢٢

الاشباح images ; mental similitudes

وقیل بالاشباح الاشیا انطبعت ٦٠/٢١

اشتباه ما بالعرض بمابالذات confusion between what is by accident and what is by essence

١٨٤/١٩

اشتباه المفهوم با لمصداق confusion between a concept and the object to which it applies

٤٩/١

الاشتداد gradual increase in intensity

انه حرکة ٤٤/١٥

الاشخاص individuals; particulars

فی‌مقابل الانواع والاجناس ٣/٦٣

الاشدّية و الاضعفيّة being stronger and weaker

من اقسام التشكيك ٤/٧٣

الاشراق illumination

من النفس ٩/٦٤

اشراق‌المُثل‌النورية the illumination of the luminous Ideas

٢/١١٦ ، ٤

اصالة المهيّة the principality or fundamental reality of quiddity

١٠/٤٣ ؛ ١٣/٥١ ؛ ٢١/٦١

اصالةالوجود the principality or fundamental reality of existence

١/٤٣ ؛ ١٤/٥١ ؛ ١١/١٥٢

الاصل principle ; basis

فيمالادليل‌على‌امتناعه ووجوبه هوالامكان ٦/٨٠؛ التمسك بالاصل بعداقامةالدلائل على‌الامتناع امر غريب ٩/٨٠

الاصل‌فی‌التحقق the basis of anything being real

هوالوجود ٧/٤٣؛ لمعلول‌الاول هوالمهية ١٧/٩٠

الاصلح the most befitting

بحال‌العالم ايقاعه فيمالايزال ٥/١١٧

الاضافة relation

داخلة والمضاف اليه خارج ١٩/٥١ ؛ بماهی اضافة ١٨/٥٧ ؛ جعلواالعلم‌بالشی مجرد الاضافة ٩/٦٠ ؛ وجودالعرض‌لم‌يكن من‌مقولةالاضافة ٥/١٧٨ ؛ العلم‌اضافةعلى قول‌الفخرالرازی ١١/١٨٤؛ النسبة تكون لطرف واحدوالاضافةتكون‌للطرفين ؛٩/١٨٧ ؛ يعرض جميع الاشياء ١٥/١٨٧

الاضافةالاشراقية illuminative relation

١١/٤٥ ؛ ٩/٥٧ ؛ ٢٠/٥٧؛ ٧/٦٥؛ للمبدء اضافةاشراقية على‌جميع ماسواه٧/١٧٨؛ اضافته تعالى اشراقية ١٨/١٨٧

الاضافةالمقولية categorical relation

اعتبارية كالوجودالاعتبارى ١١/٤٥ ؛ ليس كل تعلق واضافة اضافةمقولية ٦/١٧٨

اطراف‌الزمان the points of time

من‌الآنات المفروضة ٧/١١٣

اعادة الزمان the retrogression (or : bringing-back) of time

١١/٧٩

الاعتبار subjective consideration

التفاوت بالاعتبار ١٥/٥١

اعتبارالعدم consideration of non-existence

عدم الاعتبار لااعتبارالعدم ٦/٥٠

الاعتبارى mentally-posited

لاشرف ولاخير فی مفهومه ١٨/٤٣ ؛ الوجودعندبعض‌المتكلمين اعتبارى ١٧/٥٦

التقیید بما هوتقیید امر اعتباری ٢٤/٥٧

اعتباریة الماهیات quiddities being mentally-posited

١٣/٦٣

الاعتقادالجازم decisive conviction

معنی الامکان خلاف الاعتقاد الجازم ٤/٨٠

الاعدام non- existences

عدم التمایزوالعلیة فیها ١/٧٧ ؛ الحکم بالعلیة علیها بتشابه الملکات ٩/٧٧ لاميز فیها١٣/٩٦ ؛باعتبار مایضاف الیهامتمایزة ١٦/٩٦ ؛ راسمها ١٦/١١٣

الاعراض accidents

بسائط خارجیة ٩/٧٦ ، ٨/١٣٤ ؛ لاتقوم الجوهر النوعی ولاتحصل الجوهر الجنسی ٢٠/١٣٤

الاعراض النسبیّة relative accidents

تخرج من تعریف الکیف ٣/١٨٢ ؛ منها الاین والمتی والجدة والوضع و الفعل و الانفعال والمضاف ١/١٨٦

الاعمّ the most general thing

اعرفیته من الاخص ٣/١٤٦

الاعیان الثابتة permanent archetypes

فی نشأة العلم الربوبی ٢٠/٦٣ ؛ هی لوازم الواجب تعالی عندالصوفیة ٨/١٠٤

الافرادالذهنیة individuals existing in the mind

١٠/٨٣

الافرادالمحققة individuals actualized in the external world

١٢/٨٣

الافرادالمقدّرة individuals supposed to exist in the external world

١٢/٨٣

الاقتسام الفکّی real (not imaginary) division

یعدم المقدار ١٢/١٤٨

الاقتسام الوهمی imaginary division

قابله بالذات مقدارو بالعرض جسم طبیعی ١٢/١٤٨

الاقتضاء requirement ; requiring

الاستدعاء الاعم من الاقتضاء ١٦/٩٨

لااقتضاء شئی شیئا لیس اقتضاء مقابله ١٣/١٣٠

الاقتضاءالذاتی essential requirement

کما فی الوجوب بالقیاس فی المعلول بالنسبة الی العلة ١٧/٩٨

الاقتضاء الغیری requirement coming from something-else

الاقتضاء من قبل الذات لاینافی الاقتضاء من قبل الغیر ٧/١٠٠

الاقدس the most sacred

فیض الله الاقدس ١١/٦٥

الاکثریة والاقلیّة being more or less

من اقسام التشکیک ۷۳/۴

الذی یمکن ان یخبر عنه that which allows of predication

فی تعریف الوجود ۴۲/۳

الامتداد السیلانی mobile extension

۱۲۰/۲

الامتناع impossibility

الامکان برزخ بینه وبین الوجوب ۱۷/۷

الامتناع بالذات impossibility - by - itself

۹۸/۴

الامتناع بالغیر **impossibility by - something - else** ۹۸/۴

الامتناع بالقیاس الی الغیر impossi - bility - in relation - to - something - else

ضرورة عدم وجود الشیء بالنظر الی الغیر

۹۹/۱

الامر fact, command

المراد به هو الشیء نفسه ۸۳/۲۱؛ ای عالم المجردات ۱۱۵/۴؛ هو الوجود المنبسط

۱۷۰/۱۸

امر الله the command of God

۸۴/۱۱، ۱۲

الامکان possibility

مثال للمعقول الثانی ۶۸/۴ ؛ هو سلب الضرورتین ۶۸/۱۱ ؛ هو خلاف الاعتقاد الجازم ۸۰/۴ ؛ مناط الحاجة ۸۶ / ۱۳ ؛ الابحاث المتعلقة به ۱۰۰ / ۱؛ عروضه بتحلیل من العقل ۱۰۰ / ۳ ؛ فی استعمال الالهی والمنطقی ۱۰۰/۹ ؛ العام والعامی منه ۱۰۰/۱۰ ؛ الخاص والخاصی منه ۱۰۰/ ۱۲ ؛ لازم للمهیة ۱۰۱/۲۳ ؛ لیس الاعدم الاقتضاء للوجود والعدم ۱۰۲/۲ ؛ علة الحاجة الی العلة ۱۰۳/۱۷ ؛ یجامع وجود الشیء ولیس مقابلا له ۱۰۴/۱۷ ؛ بشرط الحدوث ۱۰۴/۲۳ ؛ برزخ بین الوجوب و الامتناع ۱۰۷/۷ ؛ من العوارض التی تلحق المهیة مع الوجود ۱۲۹/۲۱

الامکان الاخصّ the more special possibility

سلب الضرورات الذاتیة والوصفیة والوقتیة

۱۰۰/۱۵

الامکان الاستعدادی possibility through - preparedness

نسبة تهیوء الشیء الی الشیء المستعد له ۱۰۸/۳ ؛ بالامکان الوقوعی دعی ۱۰۸/۷ ؛ الفرق بینه و بین الامکان الذاتی ۱۰۸/۱۰

الامکان الاستقبالی future possibility

سلب الضرورات جمیعاً ۱۰۱/۲ فقد نظر فی عدم تعین احد طرفیه ۱۰۱/۱۷

الامکان بالذات possibility - by-itself

۹۸/۴

الامکان بالغیر possibility by - something - else

سلب من اقسام الامکان ۹۸/۵

الامكان الذاتى essential possibility ; possibility -by-itself
يجتمع مع الوجوب و الامتناع الغيريين ٦/١٠٠ ؛ كالمادة ١٢/١٠٧ ؛ الفرق بينه و بين الامكان الاستعدادى ١٠/١٠٨ ؛ امر سلبى محض ١٩ / ١٠٨ ؛ موضوعه ليس بالفعل ١/١٠٩ ؛ كالاصل للاستعدادى ٤/١٠٩ ؛ لازم المهية دائماً ١٢/١٠٩

الامكان العام general possibility
سلب الضرورة عن الطرف المخالف ١١/١٠٠

الامكان بالقياس الى الغير possibility in relation - to - something - else
لاضرورة وجود الشئ و عدمه بالنظر الى الغير

الامكان بمعنى الفقر possibility in the sense of need
المستعمل فى الوجودات المحدودة ٨ / ١٠٧

الامكان الوقوعى occuring possibility
المفسر بكون الشئ لا يلزم من فرض وقوعه محال ٨/١٠٨

الامور العامّة general principles (ontology)
هى فى الالهى كسماع الطبيعى فى العلم الطبيعى ١٥/٣٩

الانتزاع extraction ; abstraction
انتزاع مفهوم واحد من اشياء متخالفة ١٣/٥٥ ، ١/٥٦ ؛ انتزاع الشىء ذى العموم ١١/٥٨

الانتزاعى abstract
الوجود عندهم انتزاعى ٢٣/٧٥ ؛ الاتصاف امر انتزاعى ٥ / ٨٨ ؛ الامر الانتزاعى ١٣/١٨٤

انتزاعيّة المهية quiddity being something abstract
تلزم من مجعوليتها ١٥/٩٠

انحاء العدم the aspects of non - existence
مالم ينسد جميع انحاء عدم الشئ لم يحكم العقل بوجوده ٤/١٠٧

انحاء الوجودات various aspects of existences
التى هى المتعلقات بنفسها ١٠/٥٧

الاندراج subsumption
اندراج الشخص تحت الطبيعة ٥/٦٣

الانسان الكامل the perfect man
الذى خلق لله و خلق الاشياء لاجله ١/١٦٥

انسلاب السنخيّة (two things) not being of one and the same root ٢٠/٩٠

الانسلاخات الصورية losses in terms of the form

۹/۱۶۷

الانفعال «affection», being affected

من اقسام الاضافة ۱۰/۱۷۸ ؛ يخرج من تعريف الكيف ۲/۱۸۲ ؛ العلم انفعال على قول بعض ۱۱/۱۸۴

الانفعالات «affections»

هی الکیفیات المحسوسة ان کانت غیر راسخة ۱۹/۱۸۲

الانفعالیّات «affective» qualities

هی الکیفیات المحسوسة ان کانت راسخة ۱۸/۱۸۲

الانفصال الحقیقی real disjunction

۱۱/۸۱ ، ۹/۹۸

الانقلاب transformation

انقلاب انفس المهيات ۵/۶۱ ؛ انقلاب امر فی صفته او صورته ۱۹/۶۱ ؛ انقلاب نفس الحقیقة ۱۹/۶۱ ؛ یلزم علی تقدیر عود الزمان ۱/۷۹ ؛ انقلاب حد ذات المفهوم ۱/۸۲ ؛ عن الامکان الذاتی الی الوجوب الذاتی ۲۲/۸۷ ؛ یلزم علی تقدیر وجود الامکان بالغیر ۹/۹۸

الانقلاب الذاتی essential transformation

۲۳/۶۱

الانواع species

۲/۶۳

الانوار lights

الاختلاف بینها لیس اختلافاً نوعیاً ۹/۵۴

الانوار الاسفهبدیة the lordly lights ; the lights of Divine commandment

لاسهیة لها علی التحقیق ۱۰/۸۴

الانوار القاهرة the victorious lights

هی لوازم الواجب تعالی عند الاشراقیین ۷/۱۰۴

انیّة «is-ness» ; existence

الحق ما هیته انیته ۲/۵۳ ؛ اما الجنس الذی هو عین الوجود فمفید انیته مفید سهیته ۸/۷۱

الاوضاع الکوکبیة planetary positions

۹/۷۹

اوعیة الواقع the dimensions of reality

۱/۱۰۳

الاوّل تعالیٰ the First (may He be exalted)

لوازمه ۵/۱۰۴ ؛ تشخصه عین وجوده ۱۰/۱۴۳ ؛ فاعل بالتجلی علی قول الصوفیة ۲/۱۵۸ ؛ فاعل بالعنایة لدی المشاء ۷/۱۵۸ ؛ فاعل بالرضا عند الاشراقی ۱۱/۱۵۸ ؛ له صفات اضافیة ۱۷/۱۸۷

الاولویّة preponderance

لا یوجد الشیٔ بها ۲/۱۰۶

الاولویة و خلافها preponderance and its opposite

من اقسام التشکیک ۳/۷۳

الاولویة الذاتیّة essential

preponderance
لایوجد الشئ بها ٣/١٠٦ ؛ کلاقسمیه
من الکافیة و غیرها ٨/١٠٦

الاولویةالغیریّة preponderance-by-something - else
لایوجدالشئ بها ٣/١٠٦ ؛ تنفیها
بقاء تسویة الوجود والعدم ١٤/١٠٦

الاوّلیة being the first
غیر مفتقرة الی الدلیل ٦/١٠٢

الاوّلیةوالآخریّة being the first and the last
من اقسام التشکیک ٣/٧٣

ایّام‌الله the Divine days
« ذکرهم بایام‌الله » ٤/١١٤

الایجاب necessitation
لابد فی الترجیح من ایجاب ٥/١٠٦

الایجاد bringing into existence
الشئ مالم یوجد لم یوجد ١٨/١٦٤ ؛
تفرعه‌علی الوجود ١١/١٦٩

الایس being ; existence
هوالوجود ٧/٧٤ ، ٢/٩٤ ؛ الممکن
من ذاته ان یکون لیس و له من علته‌ان
یکون ایس ٥/١١٢ ؛ الفاعل الالهی المخرج
للمعلول من اللیس المحض الی الایس ١٨٥/
٨ ؛ اخراج الواجب تعالی العقل من اللیس
الی الایس ٢١/١٨٦

الایطاء the repetition of one and the same rhyme-word
تکرار القافیة المعیب عندالبلغاء ٥/٤٩

الاین «where» (category)
من اعراض النسبیة ١/١٨٦ ؛ وجه‌افتراق
الجدة عنه ١٠/١٨٦

الباطل wasted, of structed
ای المقطوع عن الغایـة لا انـه لا غایـة‌له
٢٠/١٦٢

البرهان proof
کلما قرع سمعک فذره فی بقعةالامکان‌مالم
یذدک عنه قائم‌البرهان ٥/٨٠

البخت والاتفاق chance and coincidence
القائل به ینکر اولیةحاجةالممکن الی‌الموثر
٩/١٠٢

البسائط simple (non - composite) things
لفناء کل جنس فی فصله ولاسیما فی البسائط
١/١٣٣

البسائط الخارجیّة external simple (non - composite) things
الاعراض بسائط خارجیة ٩/٧٦ ، ٨/١٣٤

البسیط simple (non - composite) thing
جامع لجمیع الکمالات ٨/١٣٦

بسیط الحقیقة simple (non - composite) reality

النفس الناطقة بسيط الحقيقة ٧/١٣٦

بشرط شئ = المخلوطة conditioned-by-something

من اعتبارات المهية ٥/١٣١

بشرط لا = المجرّدة negatively-conditioned

من اعتبارات المهية ٦/١٣١

البقاء continuance

مقابل الحدوث ١٩/١٠٤

بقعة الامكان the area of possibility

كلما قرع سمعك فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان ٧/٨٠

البناء و البنّاء building and builder

تمسكهم بمثال البناء و البناء ١٢/١٠٣

بينونة صفة difference of attributes

حكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة ١٦/١١٤

بينونة عزلة difference of complete separation

١٦/١١٤

التاثير producing an effect ; affecting

العلة الجسمانية والقوى الجسمانية متناهية التاثير ٤/١٦٩ ؛ شرايط التاثير ما يجمع يجب ٢/١٧٠

التاثير والتاثّر الابداعيان affecting and being affected actualized all at once

كاخراج الواجب العقل من الليس الى الايس ٢١/١٨٦

التاثير والتاثّر التدرجيان affecting and being-affected actualized gradually

كما في الفعل والانفعال ١٩/١٨٦-٢١

التاخّر (الانفكاكى) posteriority

١/١٢٢

التالّه theosophy

اى التوغل في العلم الالهى ١٢/٥٦

التالى consequent

التالى باطل فالمقدم مثله ٢١/٤٧

تباين العزلى = بينونة عزلة

١٧/١١٤

تباين الوصفى = بينونة صفة

١٦/١١٤

التبدّل الذاتى essential change

يلزم بناء على التبدل الذاتى ان يكون كل طبيعة ذواتا متخالفة ٢١/١١٥

التجانس homogeneousness

من اقسام الوحدة الغير الحقيقية ٢٣/١٤٨

التجدّد renewal

ان الحدوث والتجدد طبيعى وذاتى ١١/١١٧

التجلّى self-manifestation ; theophany

لا تكرار في تجليه تعالى ٤/٧٨

التجلّى الالهى Divine self-manifestation ; theophany

١٩/١٠٥

التجلی الذاتی essential self - manifestation ; essential theophany
٢٠/٥٧

التجلّیات self-manifestations; theophanies
مراد هم بحصص الوجود التجلیات ١٦/٥٧

تجنیس القافیة the art of using a homonymous term as a rhyme word
المعدود من المحسنات البدیعیة ٨/٤٩

التحرّك movement
معطی التحرك فاعل باصطلاح الطبیعی ١١/١٦٠

تحصیل الحاصل acquiring what has already been acquired; actualization of what has already been actualized
یلزم علی تقدیر احتیاج الممکن فی حال البقاء الی المؤثر ٩/١٠٣

التحقق actualization
ثابت للوجود بالحقیقة وللمهیة بالمجاز و بالعرض ٦/١١٩ ؛ للوجود اولا وبالذات و للمهیة ثانیاً وبالعرض ١٧/١٣٢

التحلیة adorning
تخلیة المهیة عن الوجود تحلیتها به ١١/٧٠

التحلیل analysis
عروض الامکان بتحلیل من العقل ٣/١٠٠

التحلیل والتعمّل analysis and rational laboring
٢٠/٥٠

التخالف difference
مقسمه الغیریة ٣/١٥٠

تخصّص استعداد particularization of preparedness
١٣/٨٤

تخلّل العدم infiltration of non - existence
علی تقدیر جواز اعادة المعدوم ١١/٧٨ ؛ بین المهیة ولازمها ١٣/١٠٤

التخلیة divesting
تخلیة المهیة عن الوجود تحلیتها به ١١/٧٠

التخیّل imagination
کل فعل نفسانی فلشوق ما وتخیل ما ١٦٣/ ٢٢ ؛ التخیل غیر الشعور بالتخیل ١/١٦٤

الترتّب successive order
دلیل الترتب یبطل التسلسل ١٦/١٧٢

الترتیب الطبعی natural order
کالجسم والحیوان ٤/١٢٠

الترتیب الوضعی positional order
کالترتیب فی المکان ٥/١٢٠

الترجّح بلا مرجّح preponderance without there being a preponderant
یلزم علی تقدیر انکار بدیهیة حاجة الممکن الی المؤثر ١٠/١٠٢

ترجیح الفاعل giving preponderance an active agent

ترجیح الفاعل وجود الممکن اوعدمه ۱۰۶/۶

الترکیب composition

من الاجزاء الحدیة ۱۳۷/۱

الترکیب الاتحادی composition by way of unification

بین الاجزاء العینیة علی قول السید السند ۱۴۱/۱

الترکیب الانضمامی composition by way of annexation

بین المادة و الصورة علی قول الحکماء ۱۴۱/۱۱

الترکیب الحقیقی real composition

له وحدة حقیقیة ۷۰/۱۵؛ علی قیام الاجزاء بعضها ببعض ۷۶/۸

التساوی equality

من اقسام الوحدة الغیر الحقیقیة ۱۴۸/۲۳

التسلسل infinite regress

لزومه لوکان الوجود جزء للمهیة ۵۱/۶؛ لزومه فی موضع ما یکفی فی المحذوریة ۵۱/۱۶؛ لزومه علی تقدیر وجود الحق تعالی عرضیا لمهیته ۵۳/۱۸؛ یلزم من عروض الامکان للمهیة فی الخارج ۶۸/۱۲؛ علی تقدیر وجود الموجود ۷۵/۱۷؛ لزومه علی تقدیر کون الوجود حالا ۷۵/۲۱؛ لزومه علی تقدیر اعادة الزمان ۷۹/۱۳؛ لزومه علی فرض کون الجهات متحققة فی الاعیان ۹۶/۵؛ لزومه علی تقدیر احتیاج الممکن الی المؤثر علی قول القائل بالبخت ۱۰۲/۱۷؛ لزومه علی تقدیر کون الطبیعی جزء فرد ۱۳۳/۱۲؛ لزومه علی تقدیر اجراء قاعدة الفرعیة فی الهلیة البسیطة ۱۵۱/۲۰؛ أدلة ابطال التسلسل ۱۷۱/۱۲، ۱۷؛ ۱۷۲/۱۰، ۱۶، ۲۰؛ ۱۷۳/۱

التشابه similarity

من اقسام وحدة الغیر الحقیقیة ۱۴۸/۲۳

التشبیه assimilation

کون العلم کیفا علی سبیل التشبیه ۶۵/۱۰

التشبیه و المسامحة assimilation and a loose way of expression

تسمیة العلم بالکیف بالتشبیه و المسامحة ۶۲/۲

التشخّص individuation

هو الوجود فی الحقیقة ۱۳۲/۱۶؛ الشیْ مالم یتشخص لم یوجد ۱۳۳/۱۳، ۱۶۴/۱۸؛ ساوق الوجود فی الاذهان ۱۴۲/۳؛ ضم المهیات لا یفیده ۱۴۲/۱۲؛ التمیز بینه و بین التمیز ۱۴۳/۱؛ تقسیمه ۱۴۳/۹؛ تشخص الاول تعالی عین وجوده ۱۴۳/۱۰؛ مابه یمنع صدق الشیْ علی کثیرین ۱۴۳/۹

التشخّص الحقیقی real individuation

نحو من الوجود ۱۴۲/۵؛ اماراته امور خارجة ۱۴۲/۵

التشکّک gradation

فی العلم ۱۸۴/۱۳

التشکیک analogicity ; analogical gradation

اقسامها ٣/٧٣؛ المفاهیم کلها علی السواء فی نفی التشکیک ٣/٧٣ ؛ الوجود مقول بالتشکیک ١/٧٢ ؛ الطبیعة المشککة ٨/٧٢ ؛ عدم جوازه فی المهیة ٥/٤٤

التصدیق judgment

مسلک التصدیق لاثبات الوجود الذهنی ٧/٥٩

التصدیق الاوّلی primary judgment

قد یحصل فیه خفاء لعدم تصور اطرافه ٨/١٠٢

التصوّر representation

اشارة عقلیة ١٢/٥٨ ؛ مسلک التصور لاثبات الوجود الذهنی ٧/٥٩؛ خفاءه غیرقادح فی اولیة التصدیق ٨/١٠٢

التضایف mutual correlation

مسلک التضایف لاثبات الوجود الذهنی ١/٦٦ ؛ بین العلة و المعلول ظاهر ٩/١٧١؛ دلیل التضایف یبطل التسلسل ٢٠/١٧٢

التطبیق one-to-one correspondence

دلیل التطبیق یبطل التسلسل ١٢/١٧١

التعریف الحقیقی real definition

الوجود غنی عنه ٢/٤٢ ؛ لیس للجهات تعریف حقیقی ٩/٩٥ ؛ غناء الوحدة و الکثرة عنه ١/١٤٦

التعریفات الدوریة circular definitions

من اراد ان یعرف الجهات لم یات الا بتعریفات دوریة ٩/٩٥

التعریف اللفظی literal definition

ما ذکروللوجود من المعرفات تعریف لفظی ٢/٤٢ ؛ التعریف اللفظی للجهات ٩/٩٥

التعطیل agnosticism

عن معرفة ذات الله وصفاته ١٣/٤٨ ؛ تعطیل العالم عن المبدء الموجود ١٨/٤٨ ؛ تعطیل العقول عن المعارف والاذکار ٢٣/٤٨

التعلقات dependences

تسمیة انحاء الوجودات بالتعلقات ١١/٥٧

التعمّل rational laboring

من العقل ٤/٥٠ ؛وجود الجهات فی العقل بالتعمل ٢/٩٦ ؛الجزء التعملی ١١/١٣٣

التعیّن determination

کالجوهریة او العرضیة ١٤/٤٧

التغیر transformation

لا ینسحب حکمه علی صفات العالم بل علی ذواتها ایضاً ١٠/١١٥

التفویض entrusting

یلزم من قاعدة «الواحد..» ١٦/١٧٠

التقابل opposition

مقسمه الغیریة ٣/١٥٠؛ اقسامه ١/١٥٣ ؛ تعریفه ٣/١٥٣ ؛ نوع من الغیریة ٧/١٥٣؛

التقدم priority

التقدم للوجود المتقدم ليس مقوماً ٢٠/٥٤

التقدم التاخر priority and posteriority

ماخوذان فی مفهوم القدم والحدوث ٣/١١٨

تقدم الشیء علی نفسه a thing being prior to itself

١٥/٥٣

تقدم الشیء علی نفسه بالذات a thing being prior to itself with regard to essence

١٢/٧٨

تقدم الشیء علی نفسه بالزمان a thing being prior to itself in terms of time

١١/٧٨

تقدم الشیء علی نفسه بمراتب a thing being prior to itself by degrees

٧/١٠٥

التقدم بالمعنی conceptual priority

هو تقدم لوازم المهية علی وجودها بحسب الذهن ١١/١٠٦

التقریب و المجاز approximation and figurative expression

العلية فی الاعدام علی سبیل التقریب و المجاز ٨/٧٧

التقویم constituting

مناف للضدية ٢١/١٨٠

التقیّد being - determined

جزء بما هو تقید لا بما هو قید ٢٢/٥٧

التقیید determination

امر اعتباری ٢٤/٥٧

التکثّر multiplicity

فی المهیات المنسوبة الی الوجود ٢/٥٧

التکرّر repetition

قول الشیخ الرئیس فی معنی التکرر ٣/١٨٧

التماثل sharing-one-species

من اقسام وحدة الغیر الحقیقیة ٢٣/١٤٨؛ مقسمه الغیریة ٣/١٥٠ ؛ جهة الاتحاد والهوهوية علیه اغلب ٨/١٥٣

التمیّز distinction

الفرق بینه و بین التشخص ١/١٤٣

التناسب proportionality

من اقسام وحدة الغیر الحقیقیة ٢٣/١٤٨

التناقض contradiction

اعتبر فیه وحدة الحمل ١٨/٦٢ ؛ اتحاد الزمان شرط فیه ٢٢/١٠٥

التوازی sharing -one-position

من اقسام الوحدة الغیر الحقیقیة ٢٣/١٤٨

التوحید unification ; unity

مسألة التوحید اس المسائل ٢٤/٤٥

التوحید الافعالی the unity of Divine Acts

« الکل مستمدة من مدده » راجع الیه ١٣/٣٩

توحید الله recognition of the unity of God

تمییزه عن خلقه ١٦/١١٤

توحيدالذات the unity of the Divine Essence

لايتم على تقدير اصالة المهية ٢٤/٤٥

التوحيدالذاتى = توحيدالذات

« ازمة الاسورطراً بيده » راجع اليه ١٣/٣٩

توحيدالصفات the unity of the Divine Attributes

لايتم على تقدير اصالة المهية ٣/٤٦

توحيد فعل الله the unity of the Divine Act

لايتم على تقدير اصالة المهية ٩/٤٦

توحيد كلمةالله the unity of the Divine Word

لايتم على تقدير اصالة المهية ٩/٤٦

التوليد production

تعالى الله عن ذلك ٢١/٩٠

الثابت subsistent

ان المهية فى حال العدم ثابتة على قول المعتزلة ٤/٧٤ ؛ الواسطة بين الموجود و المعدوم المسمى بالحال ١٢/٧٤

الثابت العين self - subsistent

فى تعريف الوجود ٣/٤٢

الثابتات الازليّة pre-eternal subsistents

٧/٨٧

الثبوت subsistence

جعله المعتزلى اعم من الوجود ٧/٧٤ ؛ مرادف للوجود ٧/٧٥

ثبوت شئ لشئ something being affirmed of something

فرع ثبوت المثبت له ٩/٥٨ ؛ لايستلزم ثبوت الثابت فى الخارج ١٨/١٠٢

ثبوت الشئ لنفسه the affirmation of the self-identity of a thing

ضرورى ١٧/١٥٠

ثبوت المعدوم the subsistence of a non-existent

شبهاته ١٤/٧٥

الجاعل the Maker

غناء المهية عن الجاعل ٦/٨٧

الجاعل الاول the first Maker

انتهاء العلل اليه ١٩/١٠١

الجاعل الحق the true Maker

و القيوم المطلق ١٤/٩٠

الجبروت the world of pure intelligences ; the world of spiritual realities

المحتجب فى عز جلاله بشعشعة اللاهوت عن سكان الجبروت ٢/٣٥ ؛ فى السلسلة الطولية للوجود ١٣/١١٣

الجدة = له possession (category)

هيئة مايحيط بالشئ ٧/١٨٦ ؛ وجه افتراقه

عن الاين ١٠/١٨٦

الجزاف vain act

يظن انه بلا غاية ٢/١٦٢

الجزء part

الوجود ليس جزء لشئ ١٥/٧٠

الجزء التعملى a constituent part elaborated by the mind

لاالخارجى ١١/١٣٣

الجزئى particular

كل ما يوجد فى الخارج جزئى ١٣/٥٨ ؛ الاشكال من جهة كون شئى واحد كلياً و جزئياً ١٦/٦٠ ؛ الجزئى جزئى باحد الحملين و ليس بجزئى بالاخر ١٧/٦٢ ؛ الجزئى ليس معرفاً ١٥/٦٧ ؛ الجزئى جزئى مفهوماً ولكنه مصداق للكلى ١٧/٨١ ؛ لايحصل من انضمام كلى جزئى ١٤/١٤٢ ؛ ليس كلى مع الجزئى بنحوى الادراك ٢/١٤٤

الجسم body

المقدار من لوازم الجسم ٢/٧١ ؛ كل جسم متناه او متحيز او متقسم الى غيرالنهاية ١٢/٨٣ ؛ المادة والصورة فيه خارجيتان و فى اعراضه عقليتان ٥/١٣٤ ؛ يحكم عليه بانه مركب خارجى ٦/١٤١ ؛ مركب من الجوهرين الحال و المحل ٦/١٧٦ ؛ خص بالا نفعالى و الانفعال ٦/١٨٣

الجسم التعليمى mathematical body

الكمية السارية فى الجهات الثلث للجسم الطبيعى ١١/١٨٠ ؛ من اقسام الكم التعليمى ٣/١٨١

الجسم الطبيعى natural body

مثال للواحد بالعدد ١٣/١٤٨

الجسم الطبيعى العنصرى natural elemental body

فى مقابل الجسم المثالى ١٣/١٦٣

الجسم المثالى a body belonging to the world of similitudes

١٣/١٣٦

الجعل making

لا مهية قبل الجعل ١٣/٨٧ ؛ استيفاء اقسامه ٦/٨٨ ؛ القول المرضى فيه ٨/٨٨ ؛ اثر الجعل وجود ارتبط ١٤/١٠٤ ؛ ما جعل المشمش مشمشا ١٦/١٠٠ ؛

الجعل البسيط simple (non-composite) making

ما كان متعلقه الوجود النفسى ٦/٨٦

الجعل التاليفى composite making

٣/٨٦

الجعل التركيبى = الجعل التاليفى

الوجود وجود مجعول تركيبياً بالعرض ٣/٩٠

الجعل بالذات essential making

الجعل بالعرض accidental making

٦/٨٨

الجعل المركب

ما كان متعلقه الوجود الرابط ٧/٨٦

الجعل المولف composite making

يختص تعلقه بالعرضيات ١١/٨٦

جعل المهيّة quiddity being made

مهية مجعولة بالعرض ٢/٩٠

جعل الوجود existence being made

عندنا قد ارتضى ١/٩٠

الجمع المنطقى logical plural

من صور اى من الصورتين ٤/١٧٦

الجنس genus

المهية الجنسية ٩/٤٤؛ شئ واحد مجنسا بجنسين ٥/٦٠؛ اندراج النوع فيه ٥/٦٣؛ صدقه على نفسه ٦/٦٣؛ الفصل بالنسبة اليه مقسم لا مقوم ٦/٧١؛ الجنس الذى مهيته غير الوجود ٧/٧١؛ ما به الشركة ٩/١٣٤؛ ليس جنسان فى مرتبة واحدة لنوع واحد ١٢/١٣٤؛ يقال صورة لنوع الشئ ولجنسه ولفصله ٥/١٦٦

الجنس و الفصل genus and differentia

المادة والصورة ماخذهما ١/٧١؛ كل منهما عارض للآخر ٥/٧١؛ حاجة الجنس الى الفصل ليس فى قوام ذاته ٦/٧١؛ الذاتى اما جنس و اما فصل ١٠/٨٣؛ اتحاد الجنس مع الفصل ١٠/١١٥؛ تقدمهما على النوع بالمهية والتجوهر ١٥/١١٨؛ فناء كل جنس فى فصله ٢٣/١٣٢؛ الفصل محصل للجنس ٢١/١٣٢؛ جنس و فصل لا بشرط حملا ٢/١٣٤.

الجنس القريب proximate genus

١٠/٧٠

الجواهر الذهنية mental substances

ككليات الجواهر ٥/١٨٤

الجواهر المفارقة

non-material substances

صوره ١٠/١٦٦

الجوهر substance

كيف يجتمع مع عرض ١٤/٥٩؛ جنس لحقائق الجوهرية ١٥/٥٩؛ الاشكال من جهة كون شئ واحد جوهرا وعرضا ١٢/٦٠، ٩/٦٢؛ اخذ فى طبيعة نوعه كالانسان ٢٣/٦٣؛ تعريفه ٢/٧٠، ١/١٧٦؛ ليس الوجود جوهراً ٢/٧٠؛ ليس قابلا للضدية ١٩/١٨٠؛

الجوهر الجنسى generic substance

لا يحصل بالاعراض ٢١/١٣٤

الجوهر الحالّ inhering substance

فى الجوهر الآخر هو الصورة ٣/١٧٦

الجوهر الذهنى mental substance

ليس كثير اشكال فى كونه عرضاً ٢/٦٠؛ مفهوم العرض يصدق عليه ١٢/٦٢

الجوهر المادّى material substance

فى مقابل الجوهر المجرد ١٣/١٣٦

الجوهر المجرّد non-material substance

١٣/١٣٦

الجوهر المحلّ locus-substance; a substance constituting the locus (of another substance)

للجوهر الآخر هوالهيولى ٣/١٧٦

الجوهر المفارق non-material substance

ليس محلا لجوهر ولا حالا فى جوهر ولا مركبا منهما ٧/١٧٦

الجواهر النوعى specific substance

لايقوم بالاعراض ٢١/١٣٤

الجوهريّة substantiality

المعتزلة جعلها من الاحوال ١/٧٥

الجهات explicit modes

وجوب وامتناع وامكان ٥/٩٥؛ المواد الثلث فى الخارج سواد و فى الاذهان جهات ٦/٩٥؛ غنية عن الحدود ٨/٩٥؛ وجودها فى العقل بالتعمل ٢/٩٦؛ كيفيات النسب ٢/٩٦؛ بطلان القول بانها امور خارجة ٩/٩٦

الحال state

الواسطة بين الموجود والمعدوم ١١/٧٤؛ وقولهم بالحال كان شططا ١٣/٧٤؛ حده ١٤/٧٤؛ شبهات الخصم فيه ١٣/٧٥؛ الكيف المسمى بالانفعال كالحال ٣/١٨٣؛

الحاجة need

مناط الحاجة هوالامكان ٢٣/١٠٢

الحاجة الذاتية essential need

كما فى الوجوب بالقياس المتحقق فى العلة الى المعلول ١٨/٩٨

حاجة الممكن need of a possible thing

الى العلة فى البقاء ٢٠/١٠٢

الحادث الاسمى nominal contingent

هو مما اصطلحت انا عليه ٨/١١٤

الحادث الدهرى contingent at the level of perpetual duration

معناه ان عالم الملك مسبوق الوجود بالعدم الدهرى ١٩/١١٣

الحدّ definition

الوجود ليس له حد ٦/٤٢؛ زيادة الحد على المحدود ١٦/١٣٦؛ يلحظ تغاير الاجمال والتفصيل فى حمله على المحدود ٣/١٥٠

حدّ الذات essential boundary

هنا مقابل فرض الفارض ١٨/٨٣

الحدّ المشترك common boundary

مايكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة ٥/١٨٠

الحدوث contingency; temporal origination

لايفرق الحدوث والبقاء فى الحاجة ٢١/١٠٢ من حيث هو حدوث مانع عن الحاجة ٢/١٠٤؛ البقاء مقابل الحدوث ١٩/١٠٤؛ ليس الحدوث علة من راسه ٢٢/١٠٤؛

کیفیة لحق للمفقر ٣/١٠٥ ؛ مسبوقیة الوجود بالعدم ٥/١٠٥؛ تعریفه وتقسیمه ١/١١٢ ؛ هو المسبوقیة بالعدم او بالغیر ٧/١١٢؛ الحدوث والتجدد طبیعیوذاتی ١١/١١٧

الحدوث الاضافی relative contingency

کون ما مضی من زمان وجود شیء اقل من زمان وجود شیء آخر ١١/١١٢

الحدوث الحقیقی real contingency

تعریفه ظاهر ٩/١١٢

الحدوث الدهری contigency through perpetual duration

ابداه سیدالاماضل المحقق الداماد ٢٠/١١٢ للعالم ١/١١٣

الحدوث الذاتی essential contingency

تعریفه قبلیة لیسیة الذات ١١/١١٢ ؛ مسبوقیة وجود الشیء باللیسیة الذاتیة ١٣/١١٢ ؛ مسبوقیة الشیء بالعدم المجامع ١٤/١١٢

الحدوث الزمانی temporal contingency

منصرم، ای منقطع ١٧/١١٢ ؛ کالطبع ١٨/١١٢

حدوث العالم origination of the world

الاقوال فی مرجحه ١/١١٧

الحرکة movement

متصلة ١٥/٤٤ ؛ من العوارض التی تعرض المهیة بشرط الوجود ١٩/١٢٩ ؛ تخرج من تعریف الکیف ٢/١٨٢

الحرکة البطیئة slow movement

غیرمرکبة من الحرکات والسکنات؛ ١٩/٥

الحرکة التوسطیّة mediating movement

التوسطیات من الحرکات لاتکون علی وجه الانطباق ٩/١١٣، ٧/١٨٦؛ نسبة النفس الی کل القوی نسبة الحرکة التوسطیة الی القطعیة ٧/١٦٠

الحرکة الجوهریة substantial movement

یقتضی التجدید فی کل آن ١٩/١١٢ ؛ مقتضی ثبوتها فی القوی والطبایع ٨/١٦٩

الحرکة القطعیة cutting movement

القطعیات من الحرکات تکون علی وجه الانطباق ٨/١١٣، ٧/١٧٦؛ نسبة النفس الی کل القوی نسبة الحرکة التوسطیة الی القطعیة ٧/١٦٠

الحرکة الوضعیة positional movement

تقبلها مادة الفلک ٩/١٢٤

حشر الاجساد the resurrection of the bodies

١٨/٧٩

حصص العدم portions of non-existence

١٢/١٠٥

حصص الوجود portions of existence

هی نفس مفهوم الوجود مضافا الی مهیة مهیة ١٩/٥١

الحصول فى الذهن occurring in the mind

القوشجى فرق بينه وبين القيام فيه ١١/٦٠

الحقّ truth

معانيه المختلفة ٢/٥٣ ؛ فى باب القضية ٣/٨٣ ؛ اتحاده مع الصدق ٤/٨٣

الحق تعالى the Tιuth

انية صرفة ١/٥٣ ؛ مهيته انيته ٧/٥٣ ؛ هو صرف النور و بحت الوجود ٩/٥٣ ؛ مادة افتراق النفس الامرى عن الذهنى ٢/٨٥ ؛ نحو ايسه فى نفسه لنفسه بنفسه ١٩/٩٤ ؛ مايجرى مجرى الوعاء له وصفاته واسمائه هو السرمد ١١/١١٣ ؛ قد كان ولا كون لشيء ٢٢/١١٤

الحقائق الجوهرية substantial realities

١٥/٥٩

الحقيقة reality

صرف الحقيقة ١٥/٥٨ ؛ المهية قيلت على الذات والحقيقة ١٦/١٢٨ ؛ لا يقال حقيقة العنقاء بل مهيتها ١٧/١٢٨

حقيقة الوجود the reality of existence

ظاهرة بذاتها مظهرة لغيرها ٦/٥٤ ؛ ذات مراتب متفاوتة ١٥/٥٤ ؛ عين حيثية الاباء عن العدم ٧/٦٩ ؛ الحلول والانفعال على حقيقة الوجود غير جائزين ١٧/٧٠

الحكم الحدسى intuitive judgment

يحكم به العقل المتحدس ٢٠/١٧١

الحكم على المعدوم affirmative judgment on a non-existent

٧/٥٨

الحكمة wisdom

هى الايمان والمعرفة ١٧/٣٨ ؛ صيرورة الانسان عالما عقليا ١٨/٣٨ ؛ افضل علم بافضل معلوم ١٩/٣٨ ؛ تطلق على المعنى الثانى للعناية ٩/١٦١

الحكمة الالهيّة Divine Wisdom

تقتضى ايصال كل ممكن لغاية ٥/١٦١

الحكمة العلميّة theoretical philosophy

١٥/٣٧

الحكمة العمليّة practical philosophy

١٥/٣٧

الحكمة المتعالية transcendental knowledge

لاقت برسم بمداد النور ٢/٣٩

الحلول coming to inhere in a locus

وهو نحو من الوجود ١٠/٦٢

الحلول والانفعال being-inherent and being-affected

على حقيقة الوجود غير جائزين ١٧/٧٠

الحمل predication

هو الاتحاد فى الوجود ٢٠/٥٥ ؛ الجزئى جزئى باحد الحملين وليس بجزئى بالآخر ١٧/٦٢ ؛ اختلافه ٧/٦٢ ؛ وحدته

١٨/٦٢ ؛ شرطه الاتحاد فى الوجود ١٨/١٣١ ؛ جنس و فصل لا بشرط حملا ٢/١٣٤ ؛ مقسمه الهوهوية ٢/١٥٠ ؛ اعتبر فيه جهتى الوحدة والكثرة ١٠/١٥٠

الحمل بالاشتقاق derivative predication

هو «ذوهو» ٣/١٥١

الحمل الاولى primary predication

كون الصورالعلمية بالحمل الاولى مقولات لابالشائع ١٦/٦٥ ؛ فما بحمل الاولى شريك حق عد بحمل شائع مما خلق ١٥/٨١ ؛ وجه تسميته ذاتيا واوليا ١٩/١٥٠

الحمل الاولى الذاتى primary essential predication

ليست المهية بالحمل الاولى الذاتى وجوداً ٨/٥٠ ؛ بالحمل الاولى الذاتى صورة علمية من كل ممكن مقولة ١٥/٦٢ ؛ الموضوع فيه نفس المحمول ذاتا ومهية ١١/١٥٠

الحمل الشائع common predication

الفرد مصداق الطبيعة بالحمل الشائع ٦/٦٤ ؛ كون الصور العلمية بالحمل الاولى مقولات لابالشائع ١٦/٦٥ ؛ فما بحمل الاولى شريك حق ١٦/٨١ ؛ الموضوع فيه نفس المحمول وجوداً فقط ١٣/١٥٠

الحمل الشائع الصناعى

common technical predication

ليست المهية بالحمل الاولى وجوداً وان كانت بالحمل الشائع الصناعى ٨/٥٠ ؛ ان الموضوع والمحمول فيه متحدان فى مقام الوجود ٢١/١٥٠

الحمل بالمواطاة non-derivative predication

هو الاتحاد فى الوجود ١٠/١٣٢ ؛ هو « الهوهو »

الحملية categorical proposition

من اقسام القضية ١١/٧٧

الحوادث temporal things

فى حال البقاء مفتقرة الى العلة ١٨/١٠

الحيثيات modes

دليل حيثيات يبطل التسلسل ١٧/١٧١

الحيثية quâ; the «insofar as»

قدم السلب عليها ١٤/١٢٩ ؛ جزء الموضوع لامن تتمة المحمول ٣/١٣٠

حيثية الاباء عن العدم the mode of the refusal of non-exsitence

حقيقة الوجود هى عين حيثية الاباء عن العدم ٧/٦٩

حيثية الوجوب the mode of necessity

حيثية الوجود كاشفة عنها ٢/١٠٧

حيثية الوجود

the mode of existence

كاشفة عن حيثية الوجوب ٢/١٠٧

الخارج the external

نفس الامر اعم مطلقا منه ٢٠/٨٤

الخارج المحمول a predicate extracted from its subjects

فى مقابل المحمول بالضميمة ١٠/٥٥، ٥/٧٠

الخبر المطابِق للواقع a judgment conformig to the external state of things

هو الصادق ٤/٨٣

الخبر المطابَق للواقع a judgment confirmed by the external state of things

هو الحق ٥/٨٣

الخط line

الخط هو الحد المشترك فى جزئى السطح ٧/١٧٠؛ من اقسام الكم المتصل ١٢/١٨٠؛ عارض السطح ٢٠/١٨٠

الخط التعليمى mathematical line

من اقسام الكم التعليمى ٤/١٨١

الخصوصية particularization

التعين كلفظ الخصوصية فى قول صاحب حكمة العين ١٤/٤٧

الخُلف self-contradiction

على تقدير اعتبارية الوجود ١٣/٤٥؛ يلزم من عروض الامكان للمهية فى الخارج ١٢/٦٨ ؛ على تقدير الحلول والانفعال على حقيقة الوجود ١٨/٧٠ ؛ يلزم من الميز بين الناقص والكامل بتمام ذاتيهما ١٦/٧٢ ؛ يلزم على تقدير عود الزمان ١/٧٩ ؛ يلزم على تقدير كون الجهات امور خارجية ١٤/٩٦ ؛ على تقدير وجود الواجبين ٩/٩٩؛ على تقدير احتياج الممكن فى حال البقاء الى الموثر على قول الخصم ٩/١٠٣ ؛ على تقدير كون العدم شرطاً لوجود الممكن ١٧/١٠٥؛ على تقديرعدم اشتراط الوضع الخاص فى تاثير العلة ١٤/١٦٩؛ على تقدير الحد المشترك فى الكم المنفصل ١٠/١٨٠

الخلق the world of creation

اى عالم الاجسام والجسمانيات ٤/١١٥

الخلق والامر creation and command

الاله الخلق والامر ٧/٨٤

الخير التخيّلى الحيوانى the imaginative and animal good

١١/١٦٤

الخيال imagination

الصورة الجزئية فيه ٤/٦٤؛ الانسان الذى فى الخيال ليس فرد الانسان ٨/٦٤ ؛ المتخيل مع النفس فى مرتبة الخيال ١٣/٦٦

دار الغرور the house of vanity

البدن المحشور يوم النشور هو عين البدن الموجود فى دار الغرور ٢٣/٧٩

دار القسر the house of obstruction

عالم الكون والفساد دار القسر ٢/١٦٣

الدليل الاقناعی persuasive (non-apodictic) proof

٦/٨٠

الدور vicious circle

مفسدة الدور تقدم الشیء علی نفسه ٢٠/٥٣ ؛ علی تقدیر كون العدم شرطاً لوجود الممكن ١٤/١٠٥

الدهر perpetual duration

من اوعیة الواقع ١/١٠٣ : هو ما یجری مجری الوعاء للمفارقات النوریة ٩/١١٣ ؛ بسیط مجرد عن الكمیة والاتصال والسیلان ١٠/١١٣ ؛ نسبته الی الزمان نسبة الروح الی الجسد ١٠/١١٣ ؛ وعاء وجود الملكوت ٢٠/١١٣

الذات essence

فی انحا الوجودات حفظ ١١/٥٩ ؛ ای المهیة وذاتیاتها ١١/٥٩ ؛ معنیاها ١٨/٧٤ ؛ المهیة قیلت علی الذات والحقیقة ١٦/١٢٨ ؛ لایقال ذات العنقا، بل مهیتها ١٧/٢٨

الذاتی essential

ذاتی الشیء بین الثبوت له ١٨/٥٠ ؛ ما لایعلل ١٢/٥٣ ، ٤/١٣٩ ، ١٢/١١٧ ؛ لایختلف ولایتخلف ١٢/٥٩ ؛ بقاء الذاتی فرع بقاء ذی الذاتی ٢٣/٦٠ ؛ الذاتی اما جنس واما فصل ؛ ١٠/٨٣

الذاتیات essential parts

فی باب الاجزاء الحدیة ٣/١٣٨

ذوات النسب the subjects of relations

٥/٨٥

ذوالذاتی that which possesses an essential property

٢٣/٦٠

ذوالصورة the source of a form

١٩/٦٠

ذوق التالّة the tasting of theosophy

یقتضی سنخا واحداً واصلاً فارداً ٧/٥٧

الذوق العرفانی mystical tasting

فی مقابل النظر الدقیق البرهانی ٣/١٣٣

الذوقیات matters of tasting

فی مقابل النظریات ١٩/٨١

ذوهو "(it-is) possessor-of-it"

هو الحمل بالاشتقاق ٤/١٥١

الذهن mind

الصقع الشامخ منه ٤/٥٩ ؛ فرق القیام به والحصول فیه ١١/٦٠ ؛ ای النفس الناطقة ٦/٦٦ ؛ نفس الامر اعم مطلقا منه ومن الخارج ٢٠/٨٤

الذهنی mental

التعبیر بالذهن تارة وبالذهنی اخری ٤/٨٥

الرابط copulative existence

انه وجود لا فی نفسه ٢٠/٩٤ ؛ ای الوجود الرابط ٢/٨٦

الرابطی inhering existence

انه وجود فی نفسه لغيره ٢١/٩٤

راسم العدم tracer of non-existence

كل مرتبة عدم او راسم عدم١١٣/٢٣

الربط المحض pure connection

٢٠/٧٥

الرتبة الحسّة sensible rank

٣/١٢٠

الرتبة العقليّة rational rank

٣/١٢٠

الرسم description; imperfect definition

معرف الوجود ليس بالرسم ٤٢/٧؛الرسم يكون بالعرضی ٤٢/٨

الرفع removal

رفع الشیء نقيضه ١٠٥/٢١

الروابط الصّرفة sheer copulatives

لانفسية لها ٩٥/٣

الروابط المحضة pure connections

تسمية انحاء الوجودات بالروابط المحضة ٥٧/١١

الزمان time

من المشخصات٧٨/٢١؛ اعادته٧٩/١١؛ السابقية ذاتية له٧٩/١٥؛كونه فی الزمان ٧٩/١٦؛ من اوعية الواقع١٠٣/١؛ طرفه ١٠٣/٢؛وعاءالسيالات١١٣/٦،١١٥/١٣؛ اطرافه من الآنات المفروضة ١١٣/٧ ؛ نسبة الدهر اليه نسبة الروح الى الجسد ١١٣/١٠ ؛ كم متصل غير قار الذات ١٨٠/١٦؛الحد منه وهو الآن ١٨٦/٥

الزمان المبتدء the time which is at the beginning

الفرق بينه و بين الزمان المعاد٧٩/١٢؛ سابقيته بنفس ذاته ٧٩/١٣

الزمان المعاد the time which is supposed to come back

٧٩/١٢

الزمانی الموهوم imaginary (non-existence) on the level of time

فی مقابل العدم الواقعی الدهری١١٤/٥

الزمانيات things in time

السابق واللاحق غير مجتمعين فيها بالعرض ١١٨/٧

الزوج التركيبی composite duality

كل ممكن زوج تركيبی ٤٣/٢

السّابقية precedence; priority

ذاتية للزمان ٧٩/١٥

السابقية الفكّية separable precedence

فی سبق العدم المقابل على وجود الشیء ١١٣/٢

السالبة المحصّلة full negation

فی مقابل الموجبة العدولية١٣٠/١١

السبب cause

يقول الاتفاق جاهل السبب ١٦٤/١٥

السبب التامّ complete cause

يجب الممكن مع وجوده ويمتنع مع عدمه ١٠٢/٥

سبب المهية cause of quiddity

١٣٩/٥

السببيّة والمسببيّة being-a-cause and being-a-caused

متعاكسان فی العلم والمعلوم ١٧٥/٢٢

السبق priority

اقسامه ١١٨/١ ؛ بعض احكام اقسامه ١٢٠/١

السبق الانفكاكی separable priority

من اقسامه السبق الزمانی ١١٨/٥

السبق بالتجوهر priority in terms of substantiality

هوتقدم علل القوام علی المعلول ١١٨/١٤ و بالطبع فی الواحد بالنسبة الی الاثنین ١٢٠/٦ ؛ ملاکه تقرر الشیء و قوامه ١٢١/٩

السبق بالحقیقة priority in the non-metaphorical sense

ان ظهر حکم لواحد من شیئین بالذات ولآخر منهما بالعرض ١١٨/٢١ ؛ ملاکه مطلق الکون ١٢١/١١

السبق الدهری priority at the level of perpetual duration

عالم الملک مسبوق الوجود بوجود الملکوت سبقا دهریا ١١٣/٢١ ؛ السبق فکیا یجی طولیا سمی دهریا ١١٩/٨ ؛ ملاکه هو الکون بمتن الواقع ١٢١/١٢

السبق بالذات priority in terms of essence

لزومه فی العلیة ٤/٤ ؛ سبق العدم بالذات ١٠٥/١٧ ؛ انقسم الی السبق بالطبع وبالعلیة وبالمهیة ١١٨/١٨

السبق بالرتبة priority in terms of rank

ای بالترتیب ١١٨/٨ ؛ ینقسم الی السبق بالرتبة العقلیة والرتبة الحسیة ١٢٠/٣ ؛ ما بالترتیب الطبیعی کالجسم و الحیوان وما بالترتیب الوضعی کالترتیب فی المکان ١٢٠/٤ ؛ ملاکه الانتساب الی المبدء المحدود ١٢١/٥

السبق بالرتبة الحسّیة priority in terms of sensible ranks

کصدر المجلس ١٢١/٦

السبق بالرتبة بالعقلیة priority in terms of rational ranks

کالشخص او الجنس العالی ١٢١/٧

السبق بالزمان priority in terms of time

سبق العدم بالذات لابالزمان ١٠٥/١٧

السبق الزمانی = السبق بالزمان

هو السبق الانفکاکی فی الوجود ١١٨/٥ ؛ لااجتماع فیه ١٢٠/٢ ؛ ملاك السبق فیه هو الانتساب الی الزمان ١٢١/٤

السبق السرمدى priority at the level of sempiternity

السبق فكيا يجى‌طوليا سمى دهرياوسرمديا ٨/١١٩؛ ملاكه هو الكون بمتن الواقع ١٢/١٢١

السبق بالشرف priori.y in terms of honor

كتقدم الفاضل على المفضول ٩/١١٨

السبق الشرفى = السبق بالشرف

ملاكه هو الفضل والمزية ٧/١٢١

السبق بالطبع priority in terms of nature

وهو تقدم العلة الناقصة على المعلول ١٠/١١٨؛ و بالتجوهر فى‌الواحد بالنسبة الى الاثنين ٦/١٢٠

السبق الطبيعى priority in terms of nature

ملاكه وجود ٨/١٢١

سبق العدم precedence of non-existence

شرطه لتاثير الفاعل ١٥/١٠٤

السبق العلّى causal priority

ملاكه هو الوجوب ٩/١٢١

السبق بالعلّية priority in terms of causality

هوتقدم العلة‌التامة على‌المعلول ١١/١١٨

السبق الفكّى separable priority

يجى طوليا لاعرضيا سمى دهريا وسرمديا ٧/١١٩

السبق بالمهية priority in terms of quiddity

هو تقدم‌علل‌القوام على‌المعلول ١٤/١١٨

سبق الوجوب على الوجود necessity preceding existence

هذا السبق فى اعتبار العقل ١/١٠٧

السطح plane

كم متصل قار منقسم فى‌الجهتين ٨/٦٣؛ طبيعته‌المعقولة ١١/٦٣؛ هوالحدالمشترك فى جزئى الجسم ٨/١٨٠؛ من اقسام الكم المتصل ١٢/١٨٠؛ الخط عارض السطح ٢٠/١٨٠

السطح التعليمى mathematical plane

من اقسام الكم التعليمى ٣/١٨١

السّر والخفى = مرتبة السرّ والخفى

the innermost and the hidden

السرمد sempiternity

مايجرى مجرى الوعاء للحق وصفاته و اسمائه ١١/١١٣

السلب negation

فائدة تقديمه على الحيثية ١٤/١٢٩؛ انف به‌الوجود ذا التقييد ٦/١٣٠؛السلب خذه سالبا محصلا ١١/١٣٠

السلب والايجاب negation and affirmation

من اقسام التقابل ١٠/١٥٤

سلب الشيء عن نفسه a thing being not itself

محال ١٧/١٥٠

السلب المطلق absolute negation

فى مقابل عدم الملكة ١٢/١٨١

السلسلة الطولية longitudinal hierarchy.

٩/٧٩، ٣/١١٣، ١٢/١١٣، ٢٢/١١٣

السلسلة العرضية latitudinal hierarchy

١٠/٧٩، ٤/١١٣، ١٢/١١٣، ٢١/١١٣

السماع الطبيعى *Physica*

المسمى بسمع الكيان ١٥/٣٩

سمع الكيان = السماع الطبيعى

السنخيّة sharing the same root; cognation

من شرائط العلية و المعلولية ١٢/٤٨؛ شرط الادراك ٥/١٤٦؛ فى مقام بيان صدور الوجودات عن الله لم يهملوا اعتبارها ١/١٧١

السنخية بنحو الشيء والفيء cognation like that of a thing and its shadow

معتبرة فى التام والناقص ١٠/١٠٧

سنخيّة المهيّات cognation of quiddities (with the Maker)

انسلابه ٢٠/٩٠

السوالب negative propositions

يجرى احكام الموجبات عليها ١١/٧٧

السيّال mobile thing

كل حد يلحظ منه محفوف بالعدمين ١١/١١٥

السيّالات mobiles

كالحركات والمتحركات ٦/١١٣؛ وعاءها زمان ١٣/١١٥

الشبح mental similitude, image

القول به ١٤/٦١

الشخص individual

اندراجه تحت الطبيعة ٥/٦٣

شرح الاسم lexical explanation of a word

اى مطلب ماالشارحة ٤/٤٢؛ فى تعريف القدم ٥/١١٢؛ پاسخ پرسش نخستين است ٤/١٢٨

الشرط condition

من جملة مايتوقف الشيء عليه ٧/٧٩؛ امتناع الشرط بالمعاند ١٤/١٠٤؛

شرط الاجتماع

فى الكل المجموعى ١٢/١٣٩

شرط الشرط the condition of a condition

من جملة مايتوقف الشيء عليه ٨/٧٩

الشرطية hypothetical proposition

من اقسام القضية ١١/٧٧

الشطر part

فى مقابل الشرط ٢٣/١٠٤

شطرية الاجتماع collectiveness being an internal part

فی الکل المجموعی ١٣٩/١٣

شریک الباری partner of the Creator

لعقلنا اقتدار ان یخبر بامتناع عن شریک الباری ٨١/٧؛ هو مخلوق للبارى مصداقاً ٨١/١٨

الشکل shape

احد معانی الصورة ١٦٦/٧

الشوقية the faculty of aspiration

غاية المحركة العاملة المباشرة للتحريك ١٦٢/٨؛ عدم تطابقها للعاملة فی الغاية ١٦٣/١٧

الشیء thing

بمعنى المشیء وجوده ای المهيةه ٤/٣؛ کل شیء فی نفسه ليس الا نفسه ٥٥/٢٢؛ ای المهية ٥٨/٢ ، ٧٤/٦؛ لاميز فی صرف الشیء ٧٠/١٣؛ الشیء بنفسه لا يتثنى ولا يتكرر ٧٢/٤ ؛ المعدوم ليس بشیء ٧٤/١؛ ساوق الشیء الايس ٧٤/٦؛ کل مخبر عنه فهو شیء ٧٥/١٤؛ ليس کمثله شیء ٧٨/٥؛ فی کل شیء له آية ٧٨/٦؛ ثبوت الشیء لنفسه ضروری ٨٢/٥؛ الشیء قرر فأمکن فاوجب فوجب ١٠٥/٨؛ الشیء مالم يجب لم يوجد ١٠٦/٢، ١٠٧/٤؛ لا يوجد الشیء باولوية ١٠٦/٢ ؛ المهية مالم تدخل فی دار الوجود بالعرض لم تكن شيئاً ١٠٦/٩ ؛ مالم يتشخص لم يوجد ١٣٣/١٣

الشیء الاتفاقی incidental thing

ليس فی الوجود ١٦٤/١٣

الشیء الزمانی thing in time

فی مقابل نفس الزمان ١٢١/٥

شيئيات المهيات والمفاهيم the thingness of quiddities and concepts

فی مقابل الوجود الحقيقی ٥١/٥

الشيئية thingness

منحصرة فی الوجود والمهية ٥٧/٨؛ مثال للمعقول الثانی ٦٨/٤

شيئية الشیء the thingness of a thing

بصورته ١٣٦/٤

الشيئية العامّة general thingness

اتصاف الشیء الخاص بها فی الخارج ٦٨/٨

شيئية المهية the thingness of quiddity

٤٢/٨ ، ٥٠/١٠ ، ٥٥/٣ ، ١٠١/٢٣ ، ١٠٣/٤ ، ١١٨/١٥

شيئية الوجود the thingness of existence

٥٥/٣

الصادر الاوّل the first effusion; the first emanation

٤٣/٤

الصادر بالذات that which issues forth essentially

١٧/٩٠

الصادق true (judgment)

هو الخبر المطابق(بالكسر) ٤/٨٣

صحّة السلب appropriateness of negation

من ادلة عروض الوجود للمهية ١٢/٥٠

صحّة السلوب appropriateness of negations

على وجود الصور العلمية ١٠/٦٤

الصدق truthfulness

مناطه فى القضية ١/٨٣، اتحاده مع الحق ٤/٨٣ ؛ فى القضية الخارجية ١٤/٨٣ ؛ فى القضية الحقيقية ١٥/٨٣ ؛ فى ا قضية الذهنية ١٦/٨٣

الصدق والكذب truthfulness and falsity

قد يتعينان و قدلايتعينان ١٣/١٠١

صرف الحقيقة reality in its pure simplicity

العقل يراه من دون منضماتها ١٥/٥٨

صرف الشىء the purity of a thing

لاميز فيه ٢/٥٩، ١٣/٧٠

الصغرى minor premise

احدى المقدمتين للقياس ١٥/٧٥

الصفات الاضافية relative attributes

هى لوازم الواجب تعالى عند الحكماء ٦/١٠٤ ؛ كالخالقية والمبدئية والرازقية ١٧/١٨٧

الصفات الحقيقية الزائدة real Attributes added (to the essence)

هى لوازم الواجب تعالى عند الاشاعرة ٨/١٠٤

الصفات الفعليّة active Attributes

كلمته و مشيته ورحمته ١٦/٤٦

صفات المعدوم the Attributes of the non-existent

انها صفة للثابت لاللموجود ١٨/٧٤

الصفات الوجودية positive (affirmative) attributes

للموجود ٢٠/٧٤

الصفات الوجودية العينية positive external attributes

اتصاف المعدوم بها محال ٥/٩٦

الصفة attribute

المعنى الانتزاعى القائم بالغير ١٦/٧٤؛ معناها المتعارف عند المتكلمين ١٧/٧٤

الصفة الانتزاعية abstracted attribute

الاتصاف بها لايستلزم للموصوف تقدما بالوجود ٢٣/٧٥

صوادق القضايا true propositions

كقولنا : الاربعة زوج ٢٣/٨٤

الصُوَر forms

الحركات والاعراض تكون صورا ١٦٦/١١

الصور العقلية intellectual forms

المتخالفة كيف تكون مطابقة لامر بسيط ١٣٧/١٧

الصور العلمية intelligible forms

اطلاق لفظ الكيف عليها ٦٢/٤؛ بالحمل الاولى مقولات لا بالشائع ٦٥/١٦

الصور المرتسمة imprinted forms

هى لوازم الواجب تعالى عند المشائين ١٠٤/٧؛ عوارض الذات المقدسة لدى المشاء ١٥٨/٨

الصور المعلومة the forms which are objects of knowledge

كيف بالعرض ٦٤/٢١؛ وجود الصور فى نفسه و وجودها للنفس واحد ٦٥/١

الصورة form

الفصل صورة اذا اخذ بشرط لا ١٣٤/٣، شيئية الشيء بصورته ١٣٦/٤؛ صورة الشيء مهيته التى هو بها ماهو ١٣٦/٥؛ يحكم عليها بانها حالة ١٤١/٦؛ بعد التجرد عن الهيولى فى عالم المثال باقية ١٤١/٧؛ مابه للشيء فعليته ١٦٦/٢؛ لها اعتباران ١٦٦/٤؛ معانيه الخمسة ١٦٦/٦؛ قول الشيخ فى اقسامها ١٦٦/٩؛ الجوهر الحال فى الجوهر الاخر ١٧٦/٣

الصورة البسيطة simple form

كصورة الماء ١٦٨/٥

الصورة الجزئية particular form

التى فى الخيال ٦٤/٤

الصورة الجسميّة bodily form

فى مقابل الصورة النوعية ١٧٦/٤

الصورة الخاصة special form

يقال لما يحدث فى المواد بالصناعة ١٦٦/١٤؛ كصورة هذا الكرسى ١٦٨/٩

الصورة بالذات essential form

كشكل الكرسى ١٦٨/١٩

الصورة العامّة general form

كصورة الكرسى مطلقا ١٦٨/٨

الصورة بالعرض accidental form

كالسواد والبياض للكرسى ١٦٨/١٩

الصورة العلميّة intelligible form

من كل ممكن مقولة من المقولات ٦٢/١٥

الصورة المركّبة composite form

كصورة البستان ١٦٨/٥

الصورة النوعية specific form

مثال لمبدء الفعل الواحد مع عدم الدرك ١٢٥/٣؛ فى مقابل الصورة الجسمية ١٧٦/٤

الضدّ opposite

المنطقيون يطلقون الضد على امر عدمى ١٨١/٩

الضّدان two opposites (contraries)

تعريفهما ٧٠/٩؛ اجتماع النقيضين مغاير لاجتماعهما ٥٨/٩ ؛ من اقسام التقابل ١٥٤/١٤ ؛ المنطقيون لايشترطون فيهما كونهما وجوديين ١٨١/٩

الضدان الحقيقيان two real opposites (contraries)

مع غاية البعد بينهما ١٥٣/١٤

الضدان المشهوران two contraries as commonly understood

لامع غاية البعد بينهما ١٥٣/١٥

الضدية contrariety

الاتحاد فى الموضوع شرط الضدية بين شيئين ١٨٠/٢١

الضرورة necessity

مناط الغنا عن السبب ١٠٤/٢

الضرورة بشرط المحمول necessity conditioned by predication

كونه معتبراً فى الاوصاف المستقبلة للشىء ١٠١/٢؛ للممكن ١٠٢/٤؛ كون الشىء حال اعتبار وجوده ضرورى الوجود وحال اعتبار عدمه ضرورى العدم ١٠٣/٢٣ ؛ لايخلو عنه قضية فعلية ١٠٧/١

الضرورة الذاتية essential necessity

١٠٠/١٥

الضرورة الوصفية necessity due to a quality

١٠٠/١٥

الضرورة الوقتية necessity due to time

١٠٠/١٥

الضرورتين two kinds of necessity

حف الممكن بها ١٠٧/٥

ضرورى العدم necessarily non-existent

ان الشىء حال اعتبار عدمه ضرورى العدم ١٠٣/٢٢

ضرورى الوجود necessarily existent

ان الشىء حال اعتبار وجوده ضرورى الوجود ١٠٣/٢٢

طبائع العالم natures of the world

متبدلة ذاتاً سيالة جوهراً ١١٥/٨؛ للطبائع - وهى عديمة الشعور - غايات ١٦١/٣؛ مقتضى ثبوت الحركة الجوهرية فيها ١٦٨/٨

الطبائع الكلّية العقلية rational universal natures

لاتدخل تحت مقولة ٦٢/٢٠

الطبع nature

حادث بحدوث الزمانى ١١٢/١٨

الطبيعة nature

اخذ كل طبيعة فى فردها ٦٤/١٣؛ مثال لمبدء الفعل الواحد مع عدم الدرك ١٢٥/٣

الطبيعة المخلاة nature which is left free

الحركة النزولية منها ١٦٠/٣

الطبيعة المشكّكة nature with analogical gradation

٧/٧٢

الطبيعةالمقسورة nature which is pushed

الحركة الصعودية منها ٢/١٦٠

الطبيعة النوعية specific nature

٩/٧١

الطرف side

الوسط بلاطرف محال ١٤/١٧٢

طرف الزمان point (unit) of time

من اوعية الواقع ٢/١٠٣

الطىّ folding up

باسمه القاهر ٢٣/١١٤

الظلمة darkness

لايكون آية النور ٥/٤٨

ظهورالشىء appearance of a thing

ليس امراً ينضم اليه ٥/٦٥؛ بوجه تجردى او مادى ١٧/٨٤

العادة custom

ترتب المعاليل على العلات بمحض جرى العادة على قول الاشعرى ٩/١١٧؛ الفرق بينه وبين العبث والجزاف والقصدالضرورى ٤/١٦٣؛ تعريف العادة ١٣/١٦٣

العارض an occurring (accident)

اقسامه الثلثة ١٧/٦٧، يزول ٢/٨٠

العارض المفارق separable accident

٢/٨٠

عارض المهيّة accident occurring to quiddity

الوجود عارض المهية ١٠/٥٠

عارض الوجود accident occurring to existence

الخلو عنه وعن مقابله جائز ١/١٣٠

العالم world

مرجع حدوثه ٢/١١٧

عالم الامر the world of command

عقل كلى ٣/٨٤، يعد نفس الامر عالم الامر عند البعض ٤/٨٤

العالم الطبيعى the natural world

الحدوث والتجدد طبيعى وذاتى له ١٢/١١٧

عالم العقل

بيان اصطلاحيه ٦/٨٤

العالم العقلى the world of intellect

الحكمة صيرورة الانسان عالماً عقلياً ١٨/٣٨

العالم العينى actual world

الحكمة صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العينى ١٩/٣٨

عالم الكون والفساد the world of generation and corruption

دار القسر ١/١٦٣

عالم المثال the world of similitudes

الصورة بعد التجرد عن الهيولى باقية فيه ٨/١٤١

عالم المُلك the material world

مسبوق الوجود بوجود الملكوت الذی وعاءه الدهر ٢٠/١١٣

العبث baseless act

يظن انه دون غاية ٣/١٦٣؛ تعريفه ٨/١٦٣

العدد number

مبدئه الواحد فهو عاد له ٧/١٨١

العدم non-existence

لاتمايز فيه ١١/٤٧ ؛ الوجود نقيضه ١١/٤٧؛ مطلق و مقيد ١/٦٩ ؛ مفهومه ٥/٦٩؛ تخلله بديهی البطلان ١١/٧٨ ؛ بالحمل الشائع ثبوت ٧/٨٢ ؛ حصصه ١٢/١٠٥ ، لو كان شرطا لوجود الممكن ١٣/١٠٥؛ عدم الشیء رفعه ٢١/١٠٥ ، فی احكامه تابع للوجود ١٥/١١٣ ، منه زمانی ومنه دهری ومنه سرمدی ١٦/١١٣

العدم والقنية = العدم والملكة

من اقسام التقابل ١٩/١٥٣

العدم والملكة privation and possession

١٩/١٥٣

العدم والملكة الحقيقيّان real privation and possession

ان كان القابلية بحسب النوع والجنس ٣/١٥٤

العدم والملكة المشهوران privation and possession as commonly understood

ان كان القابلية بحسب الشخص ٦/١٥٤

عدم الاعتبار non-consideration

فی مقابل اعتبار العدم ٦/٥٠

العدم البحت sheer non-existence

العقل يخبر عنه بلااخبار ٥/٨١

العدم البدلی replacing non-existence

نقيض الكون الحادث ١٥/١٠٥ ؛ عدم الشیء فی الحقيقة ١٨/١٠٥

العدم الدهری non-existence at the level of perpetual duration

عالم الملك مسبوق به ٢٠/١١٣

العدم الزمانی temporal non-existence

هو العدم المقابل ١٦/١١٢

العدم السابق preceding non-existence

علی وجود الشیء مقابل و معاند له ١٥/١٠٤ ، ليس خص ١٠/١٠٥ ، سيال زمانی ١٢/١١٥ ، ليس عدماً فی الحقيقة ٢٠/١٠٥

العدم السرمدی non-existence at the level of sempiternity

العدم منه زمانی ومنه دهری ومنه سرمدی ١٦/١١٣

العدم اللاحق following non-existence

سيال زمانی ١٢/١١٥ ، ليس عدماً فی الحقيقة ٢١/١٠٥

العدم المجامع parallel non-existence

مسبوقية وجود الشیء به هو الحدوث

الذاتی ١١٢/١٤؛ الذی فی مرتبة المهية فقط ١١٤/٦

العدم المضاف non-existence related to something

الی الحادث الخاص ١٠٠/١٤

العدم المطلق absolute non-existence

رفع الوجود المطلق ٦٩/٤

العدم المقابل preceding non-existence

فی مقابل العدم المجامع ١١٢/٢، الذی يقال له العدم الزمانی ١١٢/١٦، سبقه علی وجود الشیء بسابقية فكية ١١٣/١

عدم الملكة non-existence in the sense of privation

فی مقابل السلب المطلق ١٨١/١٢

العدم المقيّد determined non-existence

رفع الوجود المقيد ٦٩/٤

العدم الواقعی actual non-existence

١١٣/٢٣

العدم الواقعی الدهری actual non-existence at the level of perpetual duration

فی مقابل العدم الزمانی الموهوم ١١٤/٥

العدمیّ something of the nature of non-existence; something negative

الحجاب مرجعه امر عدمی ٣٧/٢٠، الضعف عدمی ٥٤/١٧، ان تقابل الوجودی العدمی ١٥٣/١٨

العدولية affirmation in the form of negation

السلب خذه سالباً محصلا لاموجبا عدوليا ١٣٠/١٢

العرض accident

الحال فی المستغنی عرض ٥٩/١٩، عرض عام للمقولات التسع العرضية ٦٠/١، اشكال كون شیء واحد جوهراً و عرضاً ٦٠/١٦، من العروض و هو الحلول ٦٢/١٠، ليس الوجود عرضاً ٧٠/٢، ای عرضی ٧٠/٥، قيام العرض بالعرض ٧٦/٨، متقوم بالمبدء ١٢٥/٥، ما كونه فی نفسه الكون فی موضوعه ١٧٨/١، الاضافة عين وجوده ١٧٨/٤

العرض الخارجی external accident; accident in concreto

لامنافاة بين كون الشیء جوهراً ذهنياً و بين كونه عرضاً خارجياً ٦٢/١٤

العرض العام general accident

صدقه علی المعروض ٦٢/١٢

العرضیّ accidental

مايعلل ٥٣/١٢، بمعنی انه خارج محمول لابمعنی المحمول بالضميمة ٥٥/١٠، ٧٠/٥، الكلی اما ذاتی و اما عرضی ٨٣/١٠

العرضی المفارق separable accident

٨٦/١٦

العرضيّات accidental things

متعلق الجعل المولف ٨٦/١١، فی باب

الاجزاء الحدية ٣/١٣٨

العروض occurrence

هو الوجود فی الموضوعات ٢/٦٠، هو الحلول وهو نحو من الوجود ١٠/٦٢، ان كان الاتصاف كالعروض ٢/٦٧، مناف للضدية ٢٠/١٨٠

عقد الحمل the confirmation of the predicate

القضية مشتملة عليه وعلى عقد الوضع ٩/١٥١

عقد الوضع the confirmation of the subject

٩/١٥١

العقل intellect

المراد به اما العقل الكلی او العاقلة المستكملة ١٢/٣٧، التحليل والتعمل منه ٤/٥٠، لعقلنا اقتدار ان تصور عدمه ٢/٨١، اتصافه بالوجود والعدم ٣/٨١، يخبر عن نفی مطلق بلا اخبار ٥/٨١، الحكماء يعبرون به عن المفارقات المحضة ١٤/٨٤، الواحد الحقيقی اوجد العقل فحسب ١٦/٧٠، مشتمل علی كل العقول ٢٠/١٧٠ هو الجوهر المفارق الذی ليس متعلقاً بالجسم ٨/١٧٦، قبوله الوجود منه تعالی بمجرد امكانه الذاتی ١/١٨٧

العقل البسيط الاجمالی the all-comprehensive simple intellect

انطواء العقول التفصيلية فيه ١٠/٦٦، ١٢/١٥٧

العقل الفعّال active intellect

قيل ان نفس الامر هو العقل الفعال ٢/٨٤، الهيولی نشات منه ٦/١٠٩

العقل الكلّی universal intellect

الذی كصورة للعالم الطبيعی ١٢/٣٧، و عالم الامر عقل كلی يعد ٣/٨٤

العقل الهيولانی material intellect

النفس فی مقام العقل الهيولانی مادة المعقولات ٢٣/٦٥

العقول intellects

مطلقاً من صقع الربوبية ٩/٨٤

العقول التفصيلية diversified intellects

انطواء ها فی العقل البسيط الاجمالی ١٠/٦٦

العقول الفعّالة active intellects

مهياتها ليست بذواتها شخصية ١٣/١٤٣ نوع كل واحد منها منحصر فی شخصها ١٣/١٤٣

العلاّت causes

ترتب المعاليل علی العلات بمحض جری العادة علی قول الاشعری ٩/١١٧

العلاقة الطبيعيّة natural connection

من جهة العلية والمعلولية او الاتفاق فی علة واحدة ٧/٩٩

العلاقة اللزومية الاقتضائية connection of necessitation and requirement

ليست بين المفروض واجبين ٨/٩٩

علامة الشيء the sign of a thing

لاتباينه من جميع الوجوه ٤/٤٨

العلّة cause

متقدمة بالوجود على المعلول ١٣/٥٣، عدمها علة لعدم المعلول ٨/٧٧، كل معلول لازم لها ١١/٩٠، الحوادث فى حال البقاء مفتقرة اليها ١٨/١٠٤، تعريفه ٢/١٥٦، الاحكام المشتركة بينها و بين المعلول ١/١٦٨، كل علة لابدان يكون لها خصوصية ٦/١٧٠، اتحد المعلول حيث اتحدت العلة ٤/١٧١، زيادة عدد المعلول على عدد العلة باطلة ٢١/١٧٢

العلّة التّامة complete cause

تخلف المعلول عنها ٩/١١٧، سبقها على المعلول ١١/١١٨؛ الاشكال المشهور فى سبقها على المعلول ٩/١٣٩، هى العلة المستقلة ٤/١٥٦، لايجوز تخلف المعلول عنها ٣/١٧٠

العلة الجسمانيّة bodily cause

بعض احكامها ١/١٦٩، متناهية التاثير ٤/١٦٩

العلّة الخارجيّة external cause

٤/١٥٦

العلّة الداخليّة internal cause

العنصرى الصورى للقوام ٥/١٥٦

العلة الصورية formal cause

١/١٦٦

علة العلّة the cause of a cause

من جملة مايتوقف الشيء عليه ٨/٧٩

العلة الغائية final cause

مالاجله الوجود حاصل ٦/١٥٦، مقدمة على الفعل ذهنا موخرة عنه عيناً ١٢/١٦١

العلّة الفاعلية efficient cause

و للوجود الفاعلى التماسى ٦/١٥٦

العلّة المادية material cause

٢/١٦٧

العلّة المحضة pure cause

التى لاتكون معلولاً ١٥/١٧٢

العلّة الموجدة creative cause

البناء ليس علة موجدة ١٤/١٠٣

علّة المهية the cause of quiddity

مهية ٢٣/٩٠

العلة الناقصة incomplete cause

سبقها على المعلول بالطبع ١٠/١١٨

العلتان المستقلتان two independent causes

لايجوز تواردهما لمعلول واحد شخصى ٥/١٧١

العلل causes

استناد الحوادث الى علل يجب بها ويمتنع دونها ١٨/١٠١

العلل الاربع the four causes

الاحكام المشتركة بينها ١/١٦٨

العلل المعدّة preparing causes

حركات يد البناء علل معدة ١٤/١٠٣

العلْم knowledge

فضيلته ٢٠/٣٨، متحد بالذات مع المعلوم بالذات ٧/٦٢، القوم عدوه كيفاً نفسانياً ٢١/٥٩، عين المعلوم بالذات ٢٢/٥٩، كون شيء واحد علماً ومعلوماً ١٦/٦٠، من مقولة المعلوم ٧/٦٢، مهيته كيف بالذات ٢١/٦٤، اجل الكيفيات ٣/١٨٤؛ له مراتب ٤/١٨٤، في جنسه اقوال ١٠/١٨٤، لايكون امراً انتزاعياً ١٣/١٨٤، حصولى وحضورى ٢٠/١٨٤، بنحو الانشاء والفعالية، بنحو الحلول ٤/١٨٥، تفصيلى او اجمالى ١٣/١٨٥، فعلى او انفعالى ١٩/١٨٥

العلم الاجمالى collective knowledge; non-detailed knowledge

بالفعل في عين الكشف التفصيلى ١٧/١٥٦، ١٢/١٥٧؛ ان يعلم الاشياء المتعددة بصورة واحدة ١٤/١٨٥

العلم الالهى Divine Knowledge

لـه الرياسة الكبرى علـى جميع العلوم ٨/٣٦؛ الامور العامة في الالهى كالسماع الطبيعى في العلم الطبيعى ١٥/٣٩؛ معطى الوجود في العلم الالهى فاعل ١١/١٦٠

العلم الانفعالى passive knowledge

هو المرسوم فى العقل بعد ما فى الاعيان حصل ٢٠/١٨٥

العلم التفصيلى separative knowledge; detailed knowledge

هوالعلم بالاشياء المتعددة بصور متمايزة ١٣/١٨٥

العلم التوهّمى imaginative knowledge

فى الفاعل بالعناية ١٦/١٥٩

العلم الحصولى empirical knowledge

العلم بالغير على راى المشائين ١/١٨٥؛ صورة شيء حاصلة للشيء ١٠/١٨٥

العلم الحصولى الارتسامى empirical knowledge through imprinted forms

علمه تعالى بالغير قبل الايجاد على راى المشائين ٢/١٨٥

العلم الحضورى intuitive knowledge

ليس محصوراً في العلم بالذات ٢١/١٨٤؛ ثابت فى العلم بالمعلول ٣/١٨٥؛ حضور الشيء للشيء ١١/١٨٥

العلم الطبيعى natural science

الامور العامه في الالهى كالسماع الطبيعى فى العلم الطبيعى ١٦/٣٩

العلم الفعلى active knowledge

بالنظام الاحسن ٦/١٦١؛ ما هو سبب للمعلوم ١٩/١٨٥؛ يحصل فى الاعيان غب ما عقل ٢٣/١٨٥

العلم المصدرى knowledge in the abstract sense

اريد اذا قيل الصور العلمية عوارض ١٥٨/١٣

العلم بالمعدوم knowledge of a non-existent thing

يبطل قول منكرى الوجود الذهنى ٦٠/٩

علم النفس بذاته the soul's knowledge of itself

يبطل قول منكرى الوجود الذهنى ٦٠/١٠

العلوم التعليميّة mathematical sciences

سميت بها لانهم كانوا يبتدئون بها فى التعليم ١٨١/٤

العليّة causality

لزوم السبق بالذات فيها ٤٤/٤؛ اشتراط الخصوصية الخاصة فيها ١٧١/٦

العلّية والمعلوليّة causal relationship

ان السنخية كسنخية الشىء والفىء من شرائط العلية والمعلولية ٤٨/١٢؛ تكافؤ العلية والمعلولية ضرورى ١٧٢/٢١

العموم والخصوص being-general and being-particular

بمعنى السعة والضيق ٥١/١٩

العناية foreknowledge

معنياها ١٦١/٦

العنصر element

حامل قوة لشىء عنصره ١٦٧/٢

العوارض accidents

كالكم والكيف والوضع وغيرها ٥٥/٢٢؛ الميز بين الناقص والكامل ليس بالعوارض ٧٢/١٦

العوارض الخارجية external accidents

الوجود للمهية ليس من العوارض الخارجية ١٥١/٢٢

العوارض الغريبة extraneous (non-essential) accidents

الميز بمنضمات وعوارض غريبة كزيد و عمرو ٧٢/١١

العوارض اللازمة inseparable accidents

الجعل المولف لايتصور بين الشىء وبين عوارضه اللازمة ٨٦/١٢

العوارض المشخّصة individualizing accidents

تعرض للشخص مع عرض عريض ١٤٢/٨؛ امارات للتشخص الحقيقى ١٤٢/٦

عوارض المهية accidents of quiddity

التى تعرضها بشرط الوجود ١٢٩/١٩؛ التى تلحقها مع الوجود ١٢٩/٢٠

العود الاول the first coming-back

على تقدير جواز اعادة المعدوم لم يكن فرق بين العود الاول و بين الثانى والثالث والرابع وهكذا ٧٩/٣

العين the objective state of things

انطباق القضية لها ٨٣/٣

الغاية goal

البحث عنها ١٦١/١؛ كل شيء مستتبع غاية١٦١/٢؛ للطبايع غايات ١٦١/٣؛ المبادى العالية لها غايات١٦١/٤

الغاية البسيطة simple goal

كالشبع للاكل ١٦٨/٦

الغاية الخاصّة special goal

كلقاء زيد صديقه الخاص١٦٨/١٠

الغاية بالذات essential goal

كالصحة للدواء ١٦٨/١٩

الغاية بالعرض accidental goal

اصنافه كثيرة ١٦٨/٢٠

الغاية العامّة general goal

كاسهال الصفراء لشرب السكنجبين١٦٨/٩

غاية الغايات the goal of goals

١١٣/١٣

الغاية المركبة composite goal

كالتجمل وقتل القمل للبس الحرير١٦٨/٦

الغيريّة otherness

مقسم للتقابل و للتخالف والمتماثل بوجه ١٥٠/٣ ؛ من العوارض الذاتية للكثرة ١٥٠/٤؛ التقابل نوع منه١٥٣/٧

الفاعل agent

مابسببه الوجود حاصل ١٥٦/٧؛ اقسامه ١٥٦/١١؛ جميع اصنافه متحققة فى النفس الانسانية١٥٩/١؛ معطى الوجود باصطلاح الالهى و معطى التحرك باصطلاح الطبيعى ١٦٠/١١، علة فاعل بمهيتها١٦١/١١

الفاعل الالهى the Divine Agent

المخرج للمعلول من الليس المحض الى الايس١٨٥/٨

الفاعل البسيط simple agent

كالمبدء الاول ١٦٨/٣

الفاعل البعيد remote agent

١٦٨/٧

الفاعل بالتجلّى agent-by-self-manifestation

تعريفه١٥٦/١٨، لائق بجنابه تعالى على قول الصوفية ١٥٨/٢

الفاعل بالتسخير agent-by- compulsion

تعريفه ١٥٧/١٧ ، القوى بالنسبة الى قاهرية النفس عليها فاعلات بالتسخير ١٦٠/٨

الفاعل بالجبر agent-by-being-forced

تعريفه ١٥٦/١٣، اذا حصل شر من نفس خيرة ١٦٠/٣

الفاعل الجزئى particular agent

كهذا الطبيب لهذا العلاج ١٦٨/١٢

الفاعل الخاص special agent

ماينفعل عنه واحد ١٦٨/٨

الفاعل بالذات essential agent

هوالذى لذاته يكون مبدء للفعل١٦٨/١٣

الفاعل بالرضا agent-by-agreement

تعريفه ١٥٦/١٥ ، لائق بجنابه تعالى عندالاشراقى١٥٨/١١

الفاعل بالطبع agent-by-nature

تعريفه ١٢/١٥٦، كالصحة ١٩/١٥٩

الفاعل العام general agent

ما ينفعل عنه كثير ٧/١٦٨

الفاعل بالعرض accidental agent

كالسقمونيا للتبريد ١٤/١٦٨

الفاعل بالعناية agent-by-foreknowledge

تعريفه ١٧/١٥٦، لائق بجنابه تعالى لدى المشاء ٧/١٥٨

الفاعل بالعناية بالمعنى الاخص agent-by-foreknowledge in the special sense

١٥/١٥٧

الفاعل بالعناية بالمعنى الاعم agent-by-foreknowledge in the general sense

يقال للفاعل بالتجلي ١٩/١٥٦

الفاعل القريب proximate agent

٧/١٦٨

الفاعل بالقسر agent-by-being-pushed

تعريفه ١٢/١٥٦، العلل ١/١٦٠

الفاعل بالقصد agent-by-intention

تعريفه ١٦/١٥٦، كالمشي ١٧/١٥٩

الفاعل الكلّي universal agent

كالطبيب لهذا العلاج ١١/١٦٨

الفاعل المركب composite agent

كعدة رجال يحركون شيئاً ٤/١٦٨

الفرد individual

مصداق الطبيعة بالحمل الشائع ٦/٦٤، اخذ كل طبيعة في فردها ١٣/٦٤

فرض المحال the supposition of something impossible

محال ٢٠/٨١

الفصل specific difference; differentia

حاجة الجنس اليه ليس في قوام ذاته ٦/٧١، بالنسبة الى الجنس مقسم لامقوم ٦/٧١، اتحاد الجنس معه ١٠/١١٥، محصل للجنس ٢٢/١٣٢، فناء كل جنس في فصله ٢٣/١٣٢ صورة اذا اخذ بشرط لا ٣/١٣٤، ما به الامتياز ٩/١٣٤، ليس فصلان في مرتبة واحدة ١٢/١٣٤، وجود الكل مضمنة مطوية في وجوده ٦/١٣٦، يبقى معينا وان تبدلت المقومات ١٠/١٣٦، يقال صورة لنوع الشيء ولجنسه ولفصله ١٥/١٦٦

الفصل الاخير ultimate differentia

حقيقة النوع فصله الاخير ١/١٣٦، الحقيقة تدور معه حيثما دار ٤/١٣٦، النفس الناطقة هي الفصل الاخير في الانسان ٧/١٣٦

الفصل الاشتقاقي derivative differentia

اى المشتق منه والمحكي عنه ٢/١٣٥، مبدء الفصل المنطقي ٢/١٣٥، يقال له فصل حقيقي ايضاً ٦/١٣٥

الفصل الحقيقى real differentia

ربما يكون معلوماً ١٤/١٣٤ ، كالناطق او النطق للانسان ١٨/١٣٤ ، اسم آخر للفصل الاشتقاقى ٦/١٣٥

الفصل المحصل actualizing differentia

العقل الكلى كفصل محصل للعالم الطبيعى ١٣/٣٧

الفصل المنطقى logical differentia

هو لازم الفصل الحقيقى ١٨/١٣٤ ، الفصل الاشتقاقى كمبدءه ٢/١٣٥

الفصول differentiae

الميز بين الناقص والكامل ليس بالفصول اذا كانا بسيطين ١٦/٧٢

الفعل act, actus

اقسامه ١/١٢٤ ، متقدم على القوة بجميع انحاء التقدم ١٩/١٢٥ ، من اقسام الاضافة ١٠/١٧٨ ، يخرج من تعريف الكيف ٢/١٨٢ ، من اعراض النسبية ١٩/١٨٦

الفعليّة actuality

ما به للشىء فعليته صورته ٢/١٦٦

الفقر mutual need

واجب بين الاجزاء المركب ٣/١٤٠

الفلك heavenly sphere

اختلاف هيولى كل فلك بالنوع ١٦/١٦٧

الفواعل agents

هى الطبايع ٢/١٦١

الفيض effusion, emanation

اية مصلحة فى امساك الفيض عنه تعالى؟ ٦/١١٧

فيض الله الاقدس the most sacred effusion of God

الذى يظهر به بوحدته كل التعينات فى المرتبة الواحدية ١١/٦٥

فيض الله المقدس the sacred effusion of God

حقيقة الوجود المنبسط ٤/٥٢ ، اعنى الوجود المنبسط ١٠/٦٥

القابل recipient

هو الهيولى ١٨/١٤٣

القابل الخارجى external recipient

١٥/١٤٣

القابلان two recipients

اى الامكان الذاتى و المادة ٢٠/١٤٣

القادر the powerful; the capable

هو الذى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل ١٢/١٢٥

القاعدة العقليّة rational principle

لاتخصص ١٢/١٠٤

قاعدة الفرعيّة the principle of presupposition

من ادلة اثبات الوجود الذهنى ٨/٥٩ ، لاتجرى فى الهلية البسيطة ١٨/١٥٨ ، لكون الشىء شيئاً لالكون الشىء ١/١٥٢ ، خلاف قاعدة الاستلزام ٥/١٥٢

قائم البرهان decisive proof

٥/٨٠

القدرة power

تشتمل قدرة الواجب ٩/١٢٥ ، المعتبر فيها اصدارالفعل عن علم ومشية ١١/١٢٥ لها السبق على الفعل ١٤/١٢٥

قدرة الحيوان animal faculty

تفسيره صحة الصدور واللاصدور ٨/١٢٥

القدم pre-eternity

تعريفه و تقسيمه ١/١١٢

القدم والحدوث pre-eternity and temporal origination

التقدم والتاخر مأخوذان في مفهومهما ٣/١١٨

القدم الاضافي relative pre-eternity

كون مامضى من زمان وجود شيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر ١٠/١١٢

القدم الحقيقي real pre-eternity

تعريفه ظاهر ٩/١١٢

القديم بالزمان pre-eternal in terms of time

كالعقل الكلي ١٨/١٠٣

القسر being-pushed-back; obstruction

لايكون دائماً ولااكثريا ٤/١٦١

القسم division

هو المقسم بعينه مع انضمام قيد ٩/١٣٢

القسمة الفكّية real division

الهيولى الواحدة يقبلها بذاتها ١٦/١٤٨

القسمة الوهميّة imaginary division

الهيولى الواحدة يقبلها بالعرض للمقدار ١٦/١٤٨ ، في مقابل الفكية ٢/١٨٠

القصد الضروري natural intention

تعريفه ١٦/١٦٣

القضايا propositions

المستعملة في العلوم ١٣/٨٣

القضية proposition

مناط الصدق فيها ١/٨٣ ، اقسامها ٧/٨٣ مشتملة على عقدين ٩/١٥١

القضية الحقيقية factual proposition

معقول ثان باصطلاح الفلسفي ١/٦٨ ، هي التي حكم فيها على الافراد الموجودة في الخارج محققة كانت او مقدرة ١٢/٨٣

القضية الخارجية external proposition

هي التي حكم فيها على افراد موضوعها الموجودة في الخارج محققة ٧/٨٣

القضية الذهنية mental proposition

معقول ثان باصطلاح المنطقي ١/٦٨ ، هي التي حكم فيها على الافراد الذهنية فقط ٩/٨٣

القضية الفعلية actual proposition

ضرورتها ٢١/١٠٣ ؛ لاتخلو عن الوجوب اللاحق ١/١٠٧

القلب transformation

قلب الفصل المقسم للوجود مقوماله ٨/٧١

القوام subsistence

اى التقوم والتالف ٣/٧١

القوّة power; potentiality; potentia

اقسامها ١/١٢٤؛ لها السبق الزمانى على الفعل ١٧/١٢٥؛ حامل قوة لشيء عنصره ٢/١٦٧؛ احتياجها الى المادة فى الوجود يستلزم احتياجها اليها فى الايجاد ١٠/١٦٩ الاستعداد الشديد الى جانب اللاانفعال.

القوة واللاقوة power and non-power; strength and non-strength

ويقال له الكيفيات الاستعدادية ١٠/١٨٢

القوة الحيوانيّة animal faculty

مبدء الافعال مع الشعور ١٨/١٢٤

القوة الفاعلة affecting power

مع الشعور أو عدمه ١٤/١٢٤؛ اما متقوم بالمحل او مقوم له ١٥/١٢٤

القوة النباتية vegetative faculty

هى مبدء الافعال مع عدم الدرك ١٧/١٢٤

قوسى النزول والصعود the curves of descent and ascent

مد مير نير النور الحقيقى فيهما ٣/١١٤

القوى الجسمانية bodily faculties

متناهية التاثير ٤/١٦٩؛ مقتضى ثبوت الحركة الجوهرية فيها ٨/١٦٩

القيام الحلولى subsistence of inherence

ان قيام الاشياء بالاذهان صدورى لاحلولى ٥/٥٨

القيام بالذهن subsistence in the mind

الفرق بينه وبين الحصول فيه ١١/٦٠

القيام الصدورى subsistence of issuing

٥/٥٨

القيد determining factor

خارج والتقيد داخل ٢٤/٥٧

الكتاب الالهى the Divine Book

اى القرآن ٧/٨٤؛ ١٥/١٦٠

الكتاب التدوينى the composed Book

اى القرآن ٨/٤٨

الكتاب التكوينى الآفاقى the external Book of creation

اى العالم ٧/٤٨

الكتاب التكوينى الانفسى the internal Book of creation

اى الانسان ٧/٤٨

الكثرة multiplicity

فى الوجود تؤكد الوحدة ٤/٥٥؛ التى من حيث الاضافة الى الماهيات الامكانية ٥/٥٥؛ جهاتها فى افراد الانسان هى العوارض ٢١/٥٥؛ غنية عن التعريف الحقيقى ١/١٤٦؛ عند الخيال اكشف ٧/١٤٦؛ الغيرية من العوارض الذاتية لها ٤/١٥٠

الكثرة فى الوحدة multiplicity within

unity

٩/٦٦

الكثير العددى the numerical «many»

الواحدالنوعى عينه ١٨/٥٥

الكثير النوعى the specific «many»

الواحد الجنسى عينه ١٨/٥٥

الكلّ the whole

حكم العقل عليه بماحكم به على كل واحد ٢٠/١٧١

الكل الافرادى «all» in the sense of each individual

اى كل فرد فرد ١١/١٣٩

الكل المجموعى «all» used collectively

لاوجودله سوى وجودالاجزاء ١٦/١١٥؛ بشرط الاجتماع او بشطريته ١٢/١٣٩

الكلى universal

كون شيء واحد كليا و جزئيا ١٦/٦٠ ؛ ليس بموجود ولابمعدوم ١/٧٦؛ اما ذاتى واما عرضى ١٠/٨٣؛ لايحصل جزئى من انضمام كلى الى كلى ١٤/١٤٢ ؛ ليس كلى مع الجزئى بنحوى الادراك ٢/١٤٤

الكلى الطبيعى natural universal

المهية يقال لها الكلى الطبيعى ٣/٤٣ ؛ لاياىى عن الشخصية ٣/٧٦ ؛ لاوجود له سوى الاشخاص ١٨/١١٥ ؛ مثال لمهية اللابشرط المقسمى ٦/١٣٢ ؛ امر عقلى لاوجود له فى الخارج ٦/١٣٢؛الاستدلال على وجوده ١١/١٣٢؛ موجود وهوالمهية ١٤/١٣٢ ؛ موجود بالعرض ١٥/١٣٢؛ شخصه واسطة العروض له ١٦/١٣٢ ؛ نفس المعروض والمهية التى هى لاكلية ولاجزئية ٨/١٣٣؛ ليس مع الافراد كالاب بل آبا مع الاولاد ١٥/١٣٣

الكلى العقلى rational universal

١٨/٦٣؛ ٩/٦٤

كليات الجواهر the universals of substances

جواهر ذهنية ٤/١٨٤

كلّيّات الجواهر والاعراض universals of substances and accidents

التى فى العقل ٣/٦٤

الكليات الخمس the five universals

مقسمها شيئية المهية ٨/٤٢

الكليات الطبيعيّة natural universals

اعتبارية المهيات المعبر عنها بالكليات الطبيعية ١٣/٦٣

الكليّة universality

مسلك الكلية لاثبات الوجود الذهنى ٦/٥٩

كليّة الكل the whole-ness of a whole

صورة فى الاجزاء ١٥/١٦٦

الكلام الالهى the Divine Speech

اى القرآن ١٤/١١٤

كلمة الله التامّة the perfect Word of God

باب الابواب ٥/١٦٥

کلمة «کن» the word «Be!»

المدلول علیها بقوله تعالی «وما امرنا الا واحدة» ١٣/٤٦

کلمة «کن» الوجودیّة النوریّة the word «Be!» which is the source of existence and light

مجرد الوجود الذی هو امرالله ١١/٨٤

الکم quantity

اخذ فی طبیعة نوعه کالسطح ١/٦٣؛ ما بالذات قسمةقبل ٢/١٨٠؛متصل ومنفصل ٣/١٨٠؛ لیس قابلا المضدیة ١٩/١٨٠؛ خواصه الثلثة ١٢/١٨١؛ یخرج من تعریف الکیف بقید«التقسیم» ٤/١٨٢

الکم التعلیمی mathematical quantity

هوالجسم التعلیمی والسطح التعلیمی والخط التعلیمی ٢/١٨١

الکم المتصل continuous quantity

ما یقبل القسمة و یکون له حد مشترك ٤/١٨٠؛ جسم تعلیمی ١١/١٨٠؛ بعض انواعه یعرض البعض ١٩/١٨٠؛ قابل للتجزیة ٧/١٨١

الکم المتصل غیرقارالذات continuous quantity which is essentially mobile

مثاله الزمان ١٦/١٨٠

الکم المتصل قارالذات continuous quantity which is essentially immobile

مثاله الجسم والسطح والخط ١٤/١٨٠

الکم المنفصل discrete quantity

ما یقبل القسمة ولا یکون له حد مشترك ٨/١٨٠؛ یکون الاعداد فقط ١١/١٨٠؛ بعض انواعه مقوم للبعض ٢٠/١٨٠؛ یوجد فیه الواحد ٦/١٨١؛ مخصوص بالمساواة واللامساواة ٨/١٨١

الکمال الثانی secondary perfection

لوجود الصور ٢٠/٦٤

«کن» «Be!»

١٣/٤٦

«کن» الوجودیّة = کلمة «کن» الوجودیة «Be!» which is the source of existence

کواذب القضایا false propositions

مثل الاربعة فرد ١/٨٥

الکون being

الفرق بین نحویه ١٩/٤٣؛ المراد به ما یرادف الوجود ٢/٤٥؛ ای الوجود ٦/١٣٣

الکون لدی الاذهان existence in the presence of the minds

هوالوجود الذی لا یترتب علیه الاثار المطلوبة منه ٤/٥٨

الکون فی الاعیان existence in reality; existence *in concreto*

هوالوجود الذی یترتب علیه الاثار المطلوبة منه ٢/٥٨

الكون فى الخارج existence in the external world

وجود خارجى ٥/٥٠

الكون فى الذهن existence in the mind

وجود ذهنى ٤/٥٠

الكون الرابطى being-inhering

هو كون العرض ٣/١٧٨

الكيف quality

وقوع كل المقولات تحته ٢٠/٥٩؛ جنس عال ٣/٦٠؛ اطلاق لفظه على الصور العلمية ٤/٦٢؛ من المحمولات بالضميمة ٦/٦٥؛ تعريفه ٢/١٨٢؛ تقسيمه ٤/١٨٢؛ العلم كيف على المشهور ١٠/١٨٤

الكيف المسمّى بالانفعال quality called «affection»

هى الكيفيات المحسوسة ان كانت غير راسخة ١٩/١٨٢؛ كالحال ٣/١٨٣

الكيف الانفعالىّ «affective» quality

هى الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة ١٨/١٨٢؛ كالملكة ١/١٨٣

الكيف بالذات quality by essence

١٥/٦٤

الكيف بالعرض quality by accident

١٤/٦٤

الكيف المحسوس sensible quality

كون شيء واحد كيفا محسوسا و كيفيا نفسانيا ٦/٦٠

الكيف المسموع audible quality

النطق الظاهرى كيف مسموع ١٩/١٣٤

الكيف النفسانى mental quality

القوم عدوا العلم كيفا نفسانيا ٢١/٥٩؛ كون شيء واحد كيفا محسوساً و كيفاً نفسانيا ٦/٦٠

الكيفيّات الاستعداديّة qualities-through-preparedness

يطلق على الكيفيات الاستعدادية القوة واللاقوة ٥/١٢٤؛ كاللين والصلابة والممراضية والمصحاحية ١٠/١٨٢

الكيفيات الفعليّة والانفعاليّة active and «affective» qualities

هى اوائل الملموسات ١٤/١٨٢

الكيفيات المبصرة visual qualities

كالاضواء والالوان ١٦/١٨٢

الكيفيّات المختصة بالكميات qualities peculiar to quantities

كالاستقامة والانحناء ٧/١٨٢

الكيفيات المذوقة gustatory qualities

كالطعوم البسيطة ١٤/١٨٢

الكيفيات المسموعة auditory qualities

كالاصوات ١٥/١٨٢

الكيفيات المشمومة olfactory qualities

كالروائح الطيبة والمنتنة ١٥/١٨٢

الكيفيات الملموسة tangible qualities

من اقسام الكيف المحسوس ١٣/١٨٢

الکیفیات النفسانیة qualities belonging to the soul; mental qualities

کالعلم والارادة ٥/١٨٢

لااقتضاء non-requirement

شیء شیئاً لیس اقتضاء مقابله ١٣/١٣٠

لااقتضاء من قبل الذات non-requirement on the part of a thing itself

لاینافی الاقتضاء من قبل الغیر ٧/١٠٠

لابشرط non-conditioned

قسمی و مقسمی ٣/١٣٢ ؛ جنس و فصل لابشرط حملا ٢/١٣٤

اللابشرط القسمی = الماهیة المطلقة

the non-conditioned as a division

من اعتبارات المهیة ٥/١٣١ ؛ هو المقید باللابشرطیة ٣/١٣٢

اللابشرط المقسمی the non-conditioned as the source of division

الذی هومقسم للمطلقةوالمخلوطةوالمجردة ٤/٧٦ ؛ هوغیرمقید بشیء ولوباللابشرطیة ٤/١٣٢ ؛ بکلی طبیعی وصف ٥/١٣٢

اللاذات non-essence

نقیض الذات ٢١/٤٨

لازم المهیة consequential property of quiddity

اعتباری ٨/٩٠

اللاشیء non-thing

نقیض الشیء ٢١/٤٨ ؛ ٢/٥٥

اللاقوّة non-power

یطلق علی الکیفیات الاستعدادیة القوة واللاقوة ٥/١٢٤ ؛ الاستعداد الشدید الی جانب الانفعال ١٠/١٨٢

اللاوجود non-existence

نقیض الوجود ٢٠/٧٥

اللاموجود non-existent

نقیض الموجود ٢٠/٧٥

اللاهوت the Divine world

المحتجب فی عز جلاله بشعشعة اللاهوت ٢/٣٥ ؛ فی السلسلة الطولیة للوجود ١٣/١١٣

اللّذة pleasure

هی الخیر الحسی و الحیوانی و التخیلی ٩/١٦٤

لم الاثبات the «why» of an affirmation

٧/١٢٨

لم الثبوت the «why» of an objectivc fact

٧/١٢٨

لم هو why-is-it?

وفی کثیر کان ما هو لم هو ١٣/١٢٨

لوازم الواجب the essential properties (attributes) of the Necessary

لیست واجبة الوجود ٩/١٠٤ ؛ لیست بافعال ١١/١٠٤

له possession (category)

اسم آخر لمقولة الملک ٩/١٧٨

لیس not; non-existent

مالیس موجوداً یکون لیسا ٣/٧٤؛ الممکن من ذاته ان یکون لیس ٥/١١٢؛ اخراج الواجب تعالی العقل من اللیس الی الایس ٢١/١٨٦

اللیس المحض sheer non-existence

الفاعل الالهی المخرج للمعلول من اللیس المحض الی الایس ٨/١٨٥

لیسیّة الذات the state of non-existence (nothingness) of the essence

قبلیتها اخذ فی تعریف الحدوث الذاتی ١٢/١١٢

اللیسیّة الذاتیّة the state of essential non-existence (nothingness)

هی لااقتضاء الوجود والعدم ١٦/١٠٥

لیسیّة الممکن the nothingness of possible things

ای کون الممکن من ذاته ان یکون لیس ٧/١٠٦

مالیه الحرکة that to which movement is directed

غایة المحرکة العاملة المباشرة للتحریک ٧/١٦٢

ما بالذات what is essential

کل ما بالعرض لابد ان ینتهی الی ما بالذات ١٥/٦٤؛ اشتباه ما بالعرض بما بالذات ١٩/١٨٤

مابالعرض what is accidental

١٥/٦٤؛ ١٩/١٨٤

مابه الاتفاق identifying factor

ما به الامتیاز فی شیئیة الوجود عین مابه الاتفاق ٣/٥٥

مابه الاشتراك common factor

لایکون بین الواجبین المفروضین ما به الاشتراك ١/٤٦

مابه الامتیاز distinguishing factor

اعنی الفصل ٩/١٣٤

مابه الشرکة common aspect

اعنی الجنس ٩/١٣٤

ماالحقیقة what?-of-definition

ماقیل فی جواب ماالحقیقة مهیة ٣/١٢٨

المادة matter

الامکان الذاتی کالمادة ١٢/١٠٧؛ الجنس مادة اذا اخذ بشرط لا ٣/١٣٤؛ یحکم علیها بانها محل ٥/١٤١؛ یقال صورة لما یکمل به المادة ١٣/١٦٦؛ تقسیمه ٣/١٦٧

المادة والصورة matter and form

انهما ماخذا الجنس والفصل ١/٧١؛ فی الجسم خارجیتان ٥/١٣٤؛ الترکیب بینهما ١/١٤١

simple (non-composite) matter **المادةالبسيطة**

كالهيولى ٤/١٦٨

external matter **المادة الخارجية**

فی مقابل المادة العقلية ١٠/٨٤

essential matter **المادة بالذات**

مايقبل شيئاً بذاته ١٦/١٦٨

accidental matter **المادة بالعرض**

مثل ان يؤخذالقابل مع ضدالمقبول فيجعل مادة له ١٧/١٦٨

intellectual (rational) matter **المادة العقلية**

فی مقابل المادة الخارجية ١١/٨٤

composite matter **المادة المركّبة**

كالعقاقير للترياق ٥/١٦٨

common matter **المادة المشتركة**

بين الموجود الذهنی والخارجی ١٧/٦١

matter in the general sense **المادة بالمعنى الاعم**

من محل الصورالنوعية والموضوع والمتعلق ١٤/١٠٩، يشمل موضوع العرض ومتعلق النفس ٢/١٦٧

what?-of-lexical-explanation **ما الشارحة**

مطلبها هو شرح الاسم ٤/٤٢؛ مايقال فی جوابها شرح الاسم ٣/١٢٨

that in which priority consists **مافيه التقدم**

فی كل واحد من اقسام السبق ١/١٢١

what-is-it? **ماهو**

المهية ما يقال فی جواب ماهو ٣/٤٣ ؛ و فی كثير كان ماهو لم هو ١٣/١٢٨

sources;principles **المبادی**

قريب واقرب وبعيد ٦/١٦٢

higher principles **المبادی العالية**

قيام الاشياء بها ٦/٥٨؛الشعور عين ذاتها ٤/١٦١

non-material principles **المبادی المفارقة للمواد**

٧/١٢٥

material principles **المبادی المقارنة للمواد**

٦/١٢٥

source **المبدء**

اذا كان تخيليا حيوانيا فيكون خيره تخيليا حيوانيا ١٠/١٦٤؛ كل وجود عين التعلق بالمبدء ٧/١٧٨

the principle of numbers **مبدء الاعداد**

واحد بالعدد ٣/١٤٨

the First Source **المبدء الاول**

مثال للفاعل البسيط ٣/١٦٨

the source of thinking **المبدء الفكری**

لعب الطفل يسمى لعبا بالنسبة اليه ٤/١٦٤

the principle of principles **مبدءالمبادی**

قيام الاشياء به ٦/٥٨ ؛ وغاية الغايات ١٣/١١٣ ؛ المبادى كل جنوده ٧/١٢٥

المبدى Beginner

من اسماء الحق ١/١١٥

المتجلى the self-revealing

التجليات لاتستلزم تكثرافى المتجلى ١٦/٥٧

المتصل continuous (quantity)

كل متصل يمكن ان يفرض فيه حدود غيرمتناهية ١٦/٤٤ ؛ يقبل انقسامات غير متناهية ١٨/٤٤

المتصلة conditional proposition

من اقسام القضية الشرطية ١١/٧٧

المتضايفان two correlatives

لاعينية بينهما ٢١/٩٨

المتقابلان two opposites

اجتماعهما ١٤/٦٤ ؛ اجتماعهما على تقدير عودالزمان ١/٧٩

المتناقضان two contradictories

الشيء مطلقاورفعه متناقضان ٥/٩٦

المتناهى finite

الزائد على المتناهى بالمتناهى متناه ١٦/١٧١

المتواطى univocal

١٦/٧٢

متىٰ «when» (category)

من اعراض النسبية ٣/١٨٦

المثبت له that of which something is affirmed; the subject

ثبوت شيء لشيء فرع ثبوته ١٠/٥٨

مثل similar

«ليس كمثله شيء» ٥/٧٨ ؛ حكم الامثال فيمايجوز وفيمالايجوز واحد ١٤/٧٨

المثلان two similar things

تعريفهما ١٢/٧٠

المثل النوريّة luminous Ideas

حفظ كل نوع بها ٢٣/١١٥ ؛ هى الصور العلمية القائمة بذواتها ١٢/١٥٨

المجازف vain (action)

تعريفه ١٤/١٦٣

المجرّد non-material

اين المجرد من المادى؟ ١٠/٤٦

مجرّد الوجود sheer existence

١١/٨٤

المجرّدة non-mixed; purified

من اعتبارات المهية وتسمى بشرط لا ٦/١٣١

المجعول something made

مثل المجعول للشيء كفيء ١٢/١٠٣

المجعوليّة being-made

المهية دون المجعولية ٢٠/٨٧ ؛ مجعولية الوجود والمهية والصيرورة ٨/٨٨

المجموع collection

ذاته شيء و هيئة المجموعية شيء آخر ١٤/١٣٩

المجموع الجملى many things taken

as a whole
٧/١٧٢

المحال rationally impossible; absurd
فرضه محال ٢٠/٨١

المحدود definiendum
زيادة الحد على المحدود ١٦/١٣٦؛ تغاير الاجمال والتفصيل فى حمل الحد عليه
٣/١٥٠

المحصِّل actualizer
الفصل محصل للجنس ٢١/١٣٢

المحصَّل full (negation)
السلب خذه سالبا محصلا ١١/١٣٠

المحمول بالضميمة predicate by way of adherence
من اقسام العرضى فى مقابل الخارج المحمول
١٠/٥٥

المحمول فى الهلية البسيطة predicate given in answer to a simple «whether»
٣/٦٩

المحمول فى الهلية المركّبة predicate given in answer to a composite «whether»
٤/٦٩

المخبر عنه anything that allows of predication
كل مخبر عنه شىء ١٤/٧٥

المخلوطة mixed
من اعتبارات المهية وتسمى بشرط شىء
٥/١٣١

المدرِك perceiver
اتحاده مع المدرك ٨/٦٦ ؛ متحد بالنور الفعلى للمدرك ١٤/٦٦

المدرَك object perceived
١٤/٦٦؛٨/٦٦

مذوّت الذوات the Essence that essentializes essences
٢٠/٤٨

مرءات الذهن the mirror of the mind
٢٠/٦٠

مراتب النفس the stages of the soul
٧/٦٦

المرتبة stage, level
ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز ٦/١٢٩؛ قيد للمنفى لا للنفى ٩/١٢٩

مرتبة السرّ والخفىّ the stage of the innermost and the hidden (of the soul)
١٤/٦٦

المرتبة العقليّة rational level
١٧/١٢١

مرتبة المهيّة the stage of quiddity
حد الذات يشملها ١٩/٨٣

مرجّح حدوث العالم that which gives

preponderance to the origination of the world

الاشعرى ينفيه١١٧/٨

المرسوم imprinted form

اى المعلوم بالذات ١٨٤/١٥ ؛ له اضافة الى المعلوم بالعرض ١٨٤/١٦

المركّب الحقيقى real composite

يجب ان يكون بعضهـا حالا فى البعض ١٧٠/١٦ ؛ لابدمن الحاجة بين اجزائه ١٤٠/١

المركّب الخارجى external composite

يحكم على الجسم بانه مركب خارجى ١٤١/٦

المركّبات الخارجيّة external composites

١٥/٥١ ؛ ١٤٣/٦

المزاج temperament

لكل مزاج طرفا افراط وتفريط١٤٢/٨

مسلك التصديق the proof by way of judgment

فى اثبات الوجود الذهنى ٥٩/٧

مسلك التصور the proof by way of representation

فى اثبات الوجود الذهنى ٥٩/٧

مسلك الكلية the proof by way of universality

فى اثبات الوجود الذهنى ٥٩/٦

مسلك موضوعيّة الموجبة the proof by way of something being the subject of an affirmative proposition

فى اثبات الوجود الذهنى ٥٩/٥

مسلك الوحدة the proof by way of unity

فى اثبات الوجود الذهنى ٥٩/٦

المشخّص particularizer; individualizing factor

النسبة بينه وبين الطبيعة النوعية ٧١/٩

المشخصّات individualizing factors

٥٥/٩

مشيّىء الاشياء that which provides things with thingness

٤٨/٢٠

مصاديق الوجود the things of which existence can be predicated

بعضها فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى ٤٨/١٥

مصحّح حمل الوجود that which justifies the predication of existence

هو نفس قوام المهية ٨٧/١٦

المصداق the referent of a conept; denotation; extension

اشتباه المفهوم بالمصداق ٤٩/١ ؛ اختلاط المفهوم والمصداق ٨١/٢٠

المصدريّة something having its origin

مصدرية الطبائع الكلية العقلية للنفس ٦٢/٢٢

مطلب هل the object of «whether?»
٩/١٢٨

مطلب هل البسيطة the object of simple «whether-ness»
٧/١٢٨

مطلب هل المركبة the object of composite «whether-ness»
٧/١٢٨

مطلق الوجود existence in the absolute sense
٨/١٣٠

المطلقة absolute
من اعتبارات المهية وتسمى اللابشرط ٥/١٣١

المُظْهَر explicit term
وضع المظهر موضع المضمر ٢/٨٤

المظهريّة something being a manifestation
مظهرية الطبائع الكلية العقلية للنفس ٢٢/٦٢

المُعاد what is supposed to come back
مماثله ١٣/٧٨

المَعاد resurrection
المعاد فى المعاد ٢٠/٧٩

المعانى meanings
زيادة المبانى تدل على زيادة المعانى ١٣/٥٦

معدّ subsidiary factor
من جملة مايتوقف الشىء عليه ٧/٧٩

معدّ المعدّ the subsidiary factor of a subsidiary factor
من جملة مايتوقف الشىء عليه ٨/٧٩

المعدوم non-existent
ضم معدوم الى معدوم لا يصير مناط الموجودية ٧/٤٥؛ امتناع تقوم الموجود به ٧/٥١؛ مالاوجود له فى الخارج ٨/٥٨؛ المعدوم ليس بشىء ١/٧٤ ؛ من شبهات ثبوته ١٤/٧٥؛ مخبرعنه ١٤/٧٥؛ لايعاد بعينه ١/٧٨؛ امتناع اعادته لامرلازم ٢٤/٧٩؛ اتصافه بالصفات الوجودية محال ٥/٩٦

المعدوم فى الخارج non-existent in the external world
الاخبار عنه لوجوده فى الذهن ١٥/٧٥

المعدوم المطلق that which in absolutely non-existent
لايشار اليه مطلقا ١٢/٥٨؛ لايخبر عنه ١٥/٧٥؛ دفع شبهته ١/٨١؛ شبهته ١٠/١٣١

المعدوم الممتنع an impossible non-existent
منفى عند المعتزلى ٩/٧٤؛ ممتنع الوجود و واجب العدم ٣/٩٦

المعدوم الممكن a possible non-existent
ممكن الوجود والعدم ٤/٩٦

المعرِّف definiens; definer
لابد ان يكون اظهر واجلى من المعرف

۹/٤۲؛ مثال للمعقول الثانی باصطلاح المنطقی ۱۲/٦۷ ؛ الجزئی لیس معرفا ۱٥/٦۷

المعرّف definiendum

۹/٤۲

معرّف الوجود definition of existence

کالثابت العین او الذی یمکن ان یخبر عنه ۳/٤۲

المعرّفية being-a-definer

عروضه ۱٤/٦۷

المعقول an intelligible; object of intellection

متحد مع العقل ۱۳/٦٦

المعقول الاول primary intelligible

کالسواد۱۸/٦۷

المعقول الثانی secondary intelligible

بیان الاصطلاحین فیه ۱/٦۷؛ مالیس فی الدرجةالاولی۷ ٦/ ٤ ؛وجه تسمیته۸ ٦/۲؛ یطلق علی المهیةوالذات والحقیقة۱۲۸ ۱۹/

المعقولات الثانية secondary intelligibles

منها الجوهریة والعرضیةوالشیئیة٦۸ ٦/

المعقولات المرسلة المحیطة immaterial and all-comprehensive intelligibles

۱٤/٦٦

المعلّل having a cause; subject to causality

لاشیء من الذاتی بمعلل۱۱۷ ۱۲/

المعلول the caused; effect

العلة متقدمة بالوجود علیه ۱۳/٥۳؛عدم العلة علة لعدم المعلول ۸/۷۷ ؛ کل معلول لازم للعلة ۱۱/۹۰؛تعریفه۱٥٦ ۳/؛ لایجوز تخلفه عن العلة التامة ۳/۱۷۰ ؛ اتحد حیث اتحدت العلة ٤/۱۷۱؛ زیادة عدده علی عددالعلة باطلة۲۱/۱۷۲

المعلول الاخیر the last «caused»

لایکون علة۲۳/۱۷۲

المعلول الاول the first «caused»; the First Effect

للجاعل الحق والقیوم المطلق۱٤/۹۰

المعلول الواحد الشخصی one single «caused»

لایجوز توارد علتین مستقلتین له ٥/۱۷۱

معلول الوجود whatever is caused by existence

وجود۲۲/۹۰

المعلوم object known; object of knowledge

الاشکال من جهة کون شیء واحد علما و معلوما ۱٦/٦۰ ؛ العلم الفعلی سبب المعلوم۱۸٥ ۱۹/

المعلوم الخارجی external object of knowledge

العلم الحضوری هوالعلم الذی عین المعلوم الخارجی ۱۲/۱۸٥

المعلوم بالذات object-known by essence

قد يكون جوهراً وقديكون كما وقديكون مقولة اخرى٩٥/٢٢؛ العلم متحد بالذات مع المعلوم بالذات ٧/٦٢؛ الذى وجوده فى نفسه هو وجوده للمدرك ١٥/١٨٤

المعلوم بالعرض object-known by accident

فى مقابل المعلوم بالذات ١٥/١٨٤

المعنى الانتزاعى abstracted idea

القائم بالغير مثل العالمية والقادرية ١٦/٧٤

المعنى الحرفى something inseparably attached to something else; something which cannot be self-subsistent

١٥/٦٦

المعنى المصدرى الانتزاعى abstract idea

للعلم ٩/١٨٤

المغالطة sophistry

من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات ١٨/١٨٤

مفاد كان التامة what is meant by «be» as a perfect verbe

المتحقق فى الهليات البسيطة ٥/٩٤

مفاد كان الناقصة what in meant by «be» as an imperfect verb

المتحقق فى الهليات المركبة ٦/٩٤

المفارقات المحضة pure non-material things

الحكماء يعبرون عنها بالعقل ١٤/٨٤

المفارقات النورية luminous non-material things

مايجرى مجرى الوعاء لها هوالدهر ٩/١١٣

المفاهيم concepts

ذاتيها الاختلاف ٢٢/٤٥؛ مثار المغايرة ١٨/٦٦؛ كلها على السواء فى نفى التشكيك ١/٧٣

مفاهيم المقولات the concepts of the categories

١٣/٦٤

المفهوم concept; notion

اشتباه المفهوم بالمصداق ١/٤٩؛ اختلاط المفهوم والمصداق ٢٠/٨١؛ كل مفهوم لم يخرج عن كونه ذلك المفهوم ٢١/٨١

مفهومات المحال the concepts of anything impossible

لاتنسلخ عن انفسها ٣/٨٢

المفهوم الجنسى generic concept

اخذه فى مفهوم نوعى ٤/٦٣

مفهوم العدم the concept of non-existence

٥/٦٩

مفهوم العرض the concept of accident

يصدق على المقولات العرضية وعلى الجوهر

الذهنی ٦٢/١١

المفهوم النوعی specific concept

اخذ المفهوم الجنسی فیه ٦٣/٤

مفهوم الوجود the concept of existence

البدیهی الواحد فی جمیع المصادیق ٤٨/١٤ ؛ کالمهیة لحقیقته ٥٦/٧

المقابلان two opposites

جمعهما ٥٩/١٣

المقدار quantity

من لوازم الجسم ٧١/٢

المقدم antecedent

التالی باطل فالمقدم مثله ٤٧/٢١

المقدّس sacred

فیض الله المقدس ٦٥/١٠

الـمَقْسَم the source of division

لابد وان یکون مشترکا بین الاقسام ٤٧/٨

القسم هو المقسم بعینه مع انضمام قید ١٣٢/٩

المقسِّم dividing (differentia)

قلب المقسم مقوما ٧١/٣ ؛ الفصل بالنسبة الی الجنس مقسم لامقوم ٧١/٦

المقسمی (non-conditioned) at the stage of the source of division

من اقسام مهیة اللابشرط ١٣٢/٤

المقولات الاربع the four categories

علی رای الشیخ الاشراقی ١٧٨/١٣

المقولات التسع the nine categories

علی رای ارسطو واتباعه ١٧٨/١٠

المقولات الثلث the three categories

علی رای صاحب البصائر ١٧٨/١٣

المقولات العشر the ten categories

اصطلاح العدم والملکة فیها ١٥٤/٩

المقولات المعقولات categories in the intellect

اذا کانت کیفا بالذات ٦٤/١٢

المقولة category

الطبائع الکلیة العقلیة لاتدخل تحت مقولة ٦٢/٢٠

المقولتان two categories

اندراج شیء واحد تحت مقولتین ٦٠/٥ ؛ ٦٢/٨

المقوِّم constituting differentia

قلب المقسم مقوما ٧١/٣

المقوِّمات constituents

للنوع غیر الفصل الاخیر معتبر فیه علی الابهام ١٣٦/٢

المقيّد confined

الکون فی المرتبة انتفاء المقید لانتفاء مقید ١٢٩/١٠

المکوِّن the Producer

من اسماء الحق ١١٥/١

الملاك common basis

هو مافیه التقدم فی اقسام السبق ١٢١/٢

ملاك التقدم the common basis of

priority

١٤/٥٣

ملاك السبق the basis of priority

١٣/٥١

الملك = له ، الجدة possession

من المقولات العرضية ٩/١٧٨

الملكات positive (as offosed to negative) properties

الحكم بالعلية على الاعدام بتشابه الملكات ٩/٧٧

الملكة possession

الكيف الانفعالى كالملكة ٢/١٨٣

الملكوت the angelic world of the Souls; supra-sensible world

من السلسلة الطولية للوجود ١٣/١١٣

الممتدات غير القارّة mobile extensions

١٧/١١٥؛٢٢/٤٤

الممتدات القارّة immobile extensions

١٧/١١٥،٢٢/٤٤

الممتزجات mixtures

١٧/٧٠

الممتنع impossible

شريك البارى ممتنع ٧/٨١؛ تعريفه الدورى ١١/٩٥

الممكن possible

كل ممكن زوج تركيبى ٢/٤٣ ، مجعوليته ١٨/٨٦ ، تعريفه الدورى ١٠/٩٥ ، له الضرورة بشرط المحمول ٤/١٠٣ ، حاجته الى الموثر اولية ٦/١٠٢ ، لم يكن له اقتضاء ٢١/١٠٢ حف بالضرورتين ٥/١٠٧ ، ٢/١٦٤ ، من ذاته ان يكون ليس ١٥/١١٢ ان الله لم يخلق الممكن هباء وعبثا ٦/١٦٥

ممكنة الثبوت things that are possibly subsistent

لوازم الواجب تعالى ممكنة الثبوت بذاتها ٩/١٠٤

مناط البينونة the yardstick of distinction

هو المادة ١٠/٨٤

مناط الحاجة the yardstick of need

هو الامكان ٢٣/١٠٢

مناط الصدق فى القضية the yardstick of truthfulness in a proposition

١/٨٣

المندرج anything subsumed

٧/٦٣

المندرج فيها something under which something else is subsumed

٧/٦٣

المنشى the Originator

من اسماء الحق ١/١١٥

المنطق logic

موضوعات مسائله مثال للمعقول الثانى ١٣/٦٧

المنفصلة disjunctive (hypothetical) proposition
من اقسام القضية الشرطية ١١/٧٧

المواد الثلث implicit modes
خلو الشیء عنها باطل ١٢/٦٨؛ فی الخارج سوادو فی الاذهان جهات ٩٥/٦؛ اعتبارية ٩٦/١؛ اقسامها ٩٨/١؛ ما با لذات منها لاینقلب الی الاخری ٩٨/٦

المواليد produced things
النوع فيها منتشر ١٤٤/٢

الموت الاخترامی untimely death
بالنسبة الی النظام الكلی موت طبیعی ١٦٤/٢١

الموت الطبيعی natural death
٢١/١٦٤

المؤثّر one who affects
لامؤثر فی الوجود الاالله ١٧٠/٢١

المؤثّر الحقيقی one who really affects; the real Agent
ليس الاالله ١٠٣/١٦

الموجبات affirmative propositions
يجری احكامها علی السوالب ٧٧/١١

الموجبة العدولية an affirmative proposition in a negative form
يقتضی وجود الموضوع ١٣٠/١٢

الموجود existent
امتناع تقوبه بالمعدوم ٥١/٧؛ اطلاقه علی حقيقة الوجود و علی المهيات ٥٧/٣؛ ماليس موجوداً يكون ليسا ٧٤/٣؛ تقسيمه الی الثابت فی الذهن واللاثابت فيه ١٣١/١٠

الموجودات existents
بماهی موجودات آيات له تعالی ٤٨/٦

الموجودات الآفاقية existents in the horizons (i.e. in the external world)
آية الجليل جل جلاله ٤٨/١

الموجودات الانفسية existents in the souls
آية الجليل جل جلاله ٤٨/١

الموجودات الخارجية المحققة
actualized external existents
١٥/٨٣

الموجودات الخارجية المقدّرة
non-actualized external existents
١٥/٨٣

الموجودات الطولية longitudinal existents
١٨/١١٣

الموجودات العرضية latitudinal existents
١٧/١١٣

الموجود فی الخارج existent in the external world (in concreto)
و الموجود فی الذهن توامان ٦٦/٣

الموجود فی الذهن existent in the mind
ما لاتترتب عليه الآثار المطلوبة منه ٤٢/١٥؛ ليس معناه ان الذهن شیء و الموجود فيه شیء آخر ٦٦/٦

الموجود الذهنی mental existents

باق علی حقيقة الخارجية ١١/٦١

الموجود فی العين existent in concreto

ليس معناه ان العين شیء و الموجود فيه شیء آخر ٤/٦٦

موجودية المهية the being-existent of quiddity

متقدمة علی نفسها ٦/٦١

الموضوع subject; substratum

متقوم بالوجود ٤/٧٠ ؛ المراد به مايقابل المحمول ٣/٧٢ ؛ مصداقه المهية ٣/٧٢ الموجبة العدولية يقتضی وجود الموضوع ١٢/١٣٠ ؛ الجوهر لاموضوع له ٢/١٧٦ العرض ما كونه فی نفسه الكون فی موضوعه ١/١٧٨ ؛ الاتحاد فی الموضوع شرط الضدية بين الشيئين ٢١/١٨٠

موضوعية الموجبة something being the subject of an affirmative proposition

مسلك موضوعية الموجبة لاثبات الوجود الذهنی ٦/٥٩

المهيات quiddities

بذواتها مختلفات و متكثرات ١٨/٤٥ ؛ تقررها منفكة عن الوجود ٥/٨٧ ؛ ثابتات فی العدم ١٠/٨٧

المهية quiddity

التی يقال لها الكلی الطبيعی ٢/٤٣ ؛ مايقال فی جواب ما هو ٣/٤٣ ؛ اعتبارية و مفهوم حاك عن الوجود ٧/٤٣ ؛ محفوظة فی الوجودين بلاتفاوت ٢/٤٤ ؛ عدم جواز التشكيك فيها ٥/٤٤ بذاتها متساوية النسبة الی الوجود و العدم ٥/٤٥ ؛ من حيث هی ليست الا هی ٥/٤٥ ؛ مثار الكثرة و فطرتها الاختلاف ١٨/٤٥ ؛ تخليتها عن مطلق الوجود ٧/٥٠ ؛ لايصلح سلبها عن نفسها ١٤/٥٠ ؛ حمل المهية و ذاتياتها غير مفتقر الی الوسط ١٨/٥٠ ؛ ذاتياتها الاولية و الثانوية ٩/٥١ ؛ ای ما به هو هو ٧/٥٣ ؛ لاتفاوت بينها و بين الحقيقة الا باعتبار وعاء الذهن و الخارج ٥/٥٦ ؛ موجوديتها متقدمة علی نفسها ٦/٦١ ؛ انقلابها ١٠/٦١ ؛ مثار الاختلاف ٢٢/٦١ ؛ عروض الامكان لها فی الذهن ١٠/٦٨ ؛ لازمها اعتباری ١١/٦٨ ؛ ٨/٩٠ ؛ تقررها منفكة عن الوجود ١٨/٧٨ ؛ عارضها المفارق ٢/٨٠ ؛ بينها و بين الوجود اتصاف ١٧/٨٦ غناء ها فی تقررها عن الجاعل ٦/٨٧ ؛ فی قوام ذاتها مجعولة ٨/٨٧ ؛ كونها سرابا و اعتبارية ١٩/٨٧ ، مجعولة بالعرض ٢/٩٠ ؛ علتها مهية ٢٣/٩٠ ؛ لاتصلح للمجعولية ٢٣/٩٠ ؛ لوازمها ٥/١٠٤ ؛ تنورها بالوجود ٢٠/١٠٥ ؛ مالم تدخل فی دار الوجود بالعرض لم تكن شيئا ١٠٦/ ٩ ؛ لم تكن بحسب ذاتها الا هی ١٠٦/ ٩ ؛ لامهية قبل الوجود ١٢/١٠٦ ؛ ماقيل فی جواب ما الحقيقة ٢/١٢٨ ؛ مشتقة عن «ما هو» ١٥/١٢٨ ؛ تقدمها علی لازمها بالتجوهر ١٦/١١٨ ؛ قيلت الذات و الحقيقة عليها مع وجود خارجی ١٦/١٢٨ ؛ ليست الا

هی من حیث هی ١٢٩/١ ؛ لاموجودة و لامعدومة ١٢٩/٢ ؛ النقائض عنه منتفية مرتبة ١٢٩/٦ ؛ لها بالقياس الی عوارضها حالتين ١٢٩/١٧ ؛ مخلوطة مطلقة مجردة ١٣١/٣ ؛ قدتكون متحصلة فی ذاتها و و غير متحصلة باعتبار انضياف امورالیها ١٣٢/٢ ؛ التحقق للوجود اولا و بالذات وللمهية ثانياً و بالعرض ١٣٢/١٧ ؛ فناء المهية فی الوجود ١٣٣/٤ ؛ اجزائها ١٣٤/١ ؛ ليست امراً متحققاً بدون الوجود ١٥١/٢٢

المهية الاعتبارية mentally-posited quiddity

فی مقابل المهية المحصلة ١٧٦/١

المهية الجنسية generic quiddity

٤٤/٩

المهية الغير المتحصلة quiddity which is not actualized

١٣٢/٢

المهية المتحصلة actualized quiddity

المهية قدتكون متحصلة فی ذاتها و غير متحصلة باعتبار انضياف امورالیها ١٢٢/٢

المهية المجردة non - mixed quiddity

تسمی بشرط لا ١٣١/٦

المهية المحصلة quiddity which is fundamentally real

فی مقابل المهية الاعتبارية ١٧٦/١

المهية المخلوطة mixed quiddity

تسمی بشرط شیء ١٣١/٥

المهية المطلقة absolute quiddity

تسمی اللابشرط ١٣١/٥

المهية النوعية specific quiddity

٤٤/٨

الميز distinction

اما بتمام الذات اوبعضها ٧٢/٨ ؛ بمنضمات ٧٢/١٠ قسم رابع منه ٧٢/١٢ ؛ بالنقص و الكمال فی المهية ٧٢/١٣ ؛ لاميز فی الاعدام ٧٧/٢

الناسوت tbe world of bodily forms

من السلسلة الطولية للوجود ١١٣/١٣

الناعت qualifier

العرض بملاحظة حاله فی الخارج امر ناعت ١٧٨/٣

النسب relations

جريانها فی ذوات النسب ٨٥/٥

النسب الضرورية necessary relations

٨٦/١٣

النسبة relation

تكون لطرف واحد والاضافة تكون للطرفين ١٨٧/٩

النسبة الحكمية relation of judgment

٨٣/٣

النسبة المقولية categorical relation

٦٥/٧

نسبة الوجوب والامكان the relation between necessity and possibility

كنسبة التمام والنقصان ١٠٧/٦

النسك التكوينية originating procedures

٢٠/١٤٣

النشر spreading - out

بالاسماء المناسبةله ١/١١٥

النطق الباطنى inner logos

اى درك الكليات ٢٠/١٣٤

النطق الظاهرى external logos

١٩/١٣٤

نظام الكل the order of the universe

كل منتظم فيه ٨/١٦٥

النظر الدقيق البرهانى sharp deductive reasoning

فى مقابل الذوق العرفانى ٢/١٣٣

النظريات rational (theoretical) matters

فى مقابل الذوقيات ١٩/٨١

النفس soul

الاضافة الاشراقية منها ٧/٦٥ ؛ فى مقام العقل الهيولانى مادة المعقولات ٢٣/٦٥ يستعمل القوى و تنشى الصور ٤/١٥٩ ؛ فاعل بالرضا بالنسبة الى الصور و القوى ٦/١٥٩ ؛ فاعل بالتجلى ١٢/١٥٩ ؛ فى مرتبة القوى الطبيعية فاعل بالطبع ٢٠/١٥٩ ؛ آية التوحيد ٤/١٦٠ ؛ عالية فى دنوها و دانية فى علوها ٦/١٦٠ ؛ القوى بالنسبة الى قاهريتها عليها فاعلات بالتسخير ٨/١٦٠ ؛ هى الجوهر المفارق المتعلق بالجسم ٧/١٧٦ ؛ خص بالملكات والحالات ٧/١٨٣

نفس الامر fact - itself

طبق لنفس الامر فى الذهنية ٥/٨٣ ؛ عرف بحد ذات الشىء ١٧/٨٣ ؛ قيل انها هو العقل الفعال ٢/٨٤ ؛ يعد عند البعض عالم الامر ٤/٨٤ ؛ اعم مطلقا من الخارج و الذهن ٢٠/٨٤ ؛ هى مرتبة ذات المهية ٢٢/١٢٩

النفس الانسانية human soul

جميع اصناف الفاعل متحققة فيها ٢/١٥٩

نفس السماء spherical soul

مثال لمبدء الفعل الواحد مع الشعور بفعله ١/١٢٥

النفس الناطقة rational soul

الذهن اى النفس الناطقة ٦/٦٦ ؛ من عالم الملكوت و القدرة ٢/٨١ ؛ التى هى الفصل الاخير فى الانسان ٧/١٣٦

النفوس الناطقة rational souls

حفظ كل بدن شخص انسانى بها ١/١١٦

النفى negation

مرادف للعدم ٧/٧٥

نفى الصفات the negation of the Attributes

كمال الاخلاص نفى الصفات عنه ١٣/١٤٤

النفى المطلق absolute negation

العقل يخبر عنه بلا اخبار ٥/٨١

النقض والحل destructive argument and constructive argument

قسمان من الجواب ١٩/٩٦ ؛ ٣/٩٧

النقطة point

هو الحد المشترک فی جزئی الخط ٧/١٨٠

النقیض the contradictory

القوام منه ٤/٧١ ؛ کل شیء رفعه ١٠/١٢٩

نقیض الواحد the contradictory of one thing

واحد ١١/٤٧ ؛ ٢٣/١٠٥

نقیض الوجود the contradictory of existence

هو العدم ١٨/٤٨

النقیضان two contradictories

اجتماعهما مغایر لاجتماع الضدین ٩/٥٨ ؛ ارتفاعهما فی المفردات عدم صدقهما علی شیء ٢٠/٩٦ ؛ ارتفاعهما عن المرتبة جائز ٦/١٢٩ ؛ لایرتفعان ١٣/١٢٩

النور light

هل یکون الظلمة آیة النور ٥/٤٨ ؛ هو الظاهر بذاته المظهر لغیره ٥/٥٤ ؛ له عرض عریض باعتبار مراتبه البسیطة ١٣/٥٤ ؛ مراتبه المتفاوتة ٢١/٥٦

نورالاحدیة the light of Oneness

٩/٨٤

النور الحسی sensible light

طبیعة مشککة ٧/٥٤

النور الحقیقی real light

الذی هو حقیقة الوجود ٥/٥٤ ؛ مد سیر نیره فی قوسی النزول والصعود ٣/١١٤

النور الفعلی active light

المدرک متحد بالنور الفعلی للمدرک ١٤/٦٦

النوع species

اندراج النوع فی الجنس ٥/٦٣ ؛ تقدم الجنس والفصل علیه بالمهیة و التجوهر ١٥/١١٨ ؛ حقیقة النوع فصله الاخیر ١/١٣٦ ؛ یقال صورة لنوع الشیء و لجنسه و لفصله ١٥/١٦٦ ؛ اختلاف هیولی کل فلک بالنوع ١٦/١٦٧

الواجب the Necessary (Being)

مهیته انیته ١٩/٩٠ ؛ تعریفه الدوری ١٠/٩٥ ؛ انحسام الوجوب عنه ٤١/٩٧ فوق مالایتناهی قوة ٤/١٢٤ ؛ علم الواجب بذاته واجب ٦/١٨٤ ؛ لوازم الواجب تعالی واجبة الثبوت ٩/١٠٤

الواجبین two Necessary Beings

لاعلاقة لزومیة اقتضائیة بین المفروض واجبین ٨/٩٩

الواحد one

وجه الواحد واحد ١٢/٤٦ ؛ نقیض الواحد واحد ١١/٤٧ ؛ لایصدر عنه الا الواحد ٥/١٧٠ ؛ عاد جمیع انواعه ٦/١٨١

الواحد الاحد the One and Unique

وجود ماسوی الواحد الاحد رابط محض ٢/٩٥

الواحد الجنسى generic «one»

عين الكثير النوعى ٥٥/١٨ ؛ من اقسام الواحدبالعموم ١٤٧/٨؛ كالحيوان ١٤٩/٤

الواحد بالجنس «one» by genus

كالانسان والفرس ١٤٩/٤

الواحد الحقيقى real «one»

اى واحد له وحدة حقيقية ١٤٠/٧ ؛ مالا يحتاج فى الاتصاف بالوحدة الى الواسطة فى العروض ١٤٧/٢؛ اما واحد بالخصوص واما واحد بالعموم ١٤٧/٦؛ اوجد العقل فحسب ١٧٠/١٦

الواحد بالخصوص specialized «one»

من اقسام الواحد الحقيقى ١٤٧/٦ ؛ اما منقسم واما غيرمنقسم ١٤٧/٩

الواحد بالعدد numerical «one»

موضوعه عدم قسمة فقط ١٤٨/٢

الواحد العرضى accidental «one»

من اقسام الواحد بالعموم ١٤٧/٨ ؛ غير الواحد بالعرض ١٤٩/٥

الواحد بالعرض «one» by accident

غيرالواحد العرضى ١٤٩/٥

الواحد بالعموم generalized «one»

من اقسام الواحد الحقيقى ١٤٧/٦؛ بمعنى السعة الوجودية ١٤٧/٧

الواحد بالعموم المفهومى generalized conceptual «one»

اما نوعى اوجنسى او عرضى على مراتبها ١٤٧/٧

الواحد الغير الحقيقى non-real «one»

خلاف الواحد الحقيقى ١٤٧/٤ ؛ اقسامه ١٤٧/١١

الواحد الغير المنقسم indivisible «one»

من اقسام الواحد بالخصوص ١٤٧/٩

الواحد المفارق non-material «one»

كالعقل والنفس ١٤٨/٨ ؛ من اقسام الواحد بالخصوص ١٤٧/١٠

الواحد المنقسم divisible «one»

من اقسام الواحد بالخصوص ١٤٧/١١

الواحد النوعى specific «one»

عين الكثير العددى ٥٥/١٨ ؛ من اقسام الواحدبالعموم ١٤٧/٨ ؛ كالانسان ١٤٩/٣

الواحد بالنوع «one» by species

كزيد وعمرو ١٤٩/٢

الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية the One by way of a true and real unity

اول صادر منه لابد ان يكون واحداً بالوحدة الحقة ١٧١/٢

الواحد بالوحدة الحقة الظلية «one» by way of a true but shadowy unity

فى مقابل الواحد بالوحدة الحقة الحقيقية ١٧١/٣

الواحد بالوحدة العددية المحدودة «one» by way of a numerical, limited unity

فى مقابل الواحد بالوحدة الحقة ١٧١/٣

تفرع الایجاد علیه ١١/١٦٩ ؛ المهیة لیست امراً متحققاً بدونه ٢٢/١٥١؛لیس من العوارض الخارجیة للمهیة ٢٢/١٥١

الوجود الاحاطی comprehensive existence

٩/٦٤

الوجود الاصیل existence which is fundamentally real

فی متن الاعیان عین مهیة الباری ١٦/١٢١

وجود الاعراض the existence of accidents

یطلق علیه الوجود الرابطی ١٠/٩٤

الوجود الامکانی possible existence

عین الفقر الی العلة لا انه ذات له الفقر ١/١٠٣

الوجود التبعی والتطفلی subordinate and dependent existence

١٩/٦٣

الوجود التجردی abstract(non-material) existence

ظهور الشیء به ١٧/٨٤

وجود الجوهر the existence of a substance

لنفسه لکن لیس بنفسه ٢١/٩٤؛ فی نفسه لنفسه بغیره ١/٩٥

الوجود الحقیقی real existence

لایحصل من انضمام کلی الی کلی جزئی سالم یضع الوجود الحقیقی قدمه فی البین ١٥/١٤٢

الوجود الخارجی external existence

الکون فی الخارج وجود خارجی ٥/٥٠ ؛ الوجود الذهنی و الخارجی مختلفان بالحقیقة ٧/٦١؛ المهیة قیلت علی الذات والحقیقة مع وجود خارجی ١٧/١٢٨

الوجود الخاص particular existence

یکون جوهراً بعین جوهریتها لابجوهریة اخری ٧/٧٠

الوجود ذا التقیید existence in the non-absolute sense

٦/١٣٠

الوجود الذهنی mental existence

موافقة الوجود الکتبی واللفظی للوجود الذهنی والعینی ٨/٤٨؛ الکون فی الذهن وجود ذهنی ٤/٥٠ ؛ انکره قوم مطلقاً ٨/٦٠؛ الوجود الذهنی والخارجی مختلفان بالحقیقة ٧/٦١

الوجود الرابط copulative existence

الوجود المطلق ینقسم الی الوجود الرابط والوجود النفسی ٢/٨٦؛ أی ثبوت الشیء شیئاً ٢/٩٤ ؛ دائماً ربط بین الشیئین ١٢/٩٤

الوجود الرابط المحض sheer copulative existence

وجود ماسوی الاحد رابط محض ٢/٩٥

الوجود الرابطى inhering existence

ان الوجود رابط ورابطى ٩٤/٢ ؛ المعنى المشترك بينه وبين الوجود النفسى ٩٤/٤ ؛ معناه المشهورى ٩٤/٧

وجودالعرض the existence of an accident

مفاد كان الناقصة ٩٤/١١ ؛ محمولى يقع فى هلية البسيطة ٩٤/١١ ؛ فى نفسه عين وجوده لغيره ٩٤/١٦

الوجود العينى concrete (external) existence

موافقة الوجود الكتبى واللفظى للوجود الذهنى والعينى ٤٨/٩ ؛ ترتب الاثار مشروط بالوجود العينى ٦٣/١٠

الوجود الكتبى existence in a written form

٤٨/٨

الوجود اللفظى existence in a pronounced form

٤٨/٨

الوجود المادّى material existence

ظهور الشىء به ٨٤/١٧

الوجود المتأخّر existence posterior (to something else)

١٠٥/٦

الوجود المحمولى predicative existence

هو مفاد كان التامة ٩٤/٥ ؛ وجود العرض محمولى ٩٤/١١

الوجود المطلق absolute existence

ما هو المحمول فى الهلية البسيطة ٦٩/٣ ؛ هو حقيقة الوجود ٦٩/٧ ؛ ينقسم الى الوجود الرابط والنفسى ٨٦/٢

الوجود المقيّد determined existence

ما هو المحمول فى الهلية المركبة ٦٩/٣

الوجود المنبسط the ever-expanding existence; unfolded existence

نور الوجود المنبسط المشار اليه بقوله تعالى: «اينما تولوا فثم وجه الله» ٣٧/٢٣ ؛ المسمى بالفيض المقدس ٥٢/٤ ؛ لاجوهر ولاعرض ٦٥/١٠ ؛ لايتكثر الابتكثر الموضوعات ١٧٠/١٨

الوجود النفسى self-subsistent existence

الوجود المطلق ينقسم الى الرابط والنفسى ٨٦/٢ ؛ ان الوجود رابط ورابطى ثمت نفسى ٩٤/٢ ؛ قسمان ٩٤/١٨

الوجود لافى نفسه existence not-in-itself

هو مفاد كان الناقصة ٩٤/٦

الوجود فى نفسه existence in-itself

يقال له الوجود المحمولى ٩٤/٥

الوجود فى نفسه لغيره existence in-itself for-something-else

كوجود العرض ٩٤/١٥

الوجود فى نفسه لنفسه existence in-itself for-itself

كوجود الجواهر ١٤/٩٤

الوجود في نفسه لنفسه بغيره existence in-itself for-itself by-something-else

كوجود الجوهر ١/٩٥

الوجود في نفسه لنفسه بنفسه existence in-itself for-itself by-itself

هو وجود الحق تعالى؛ ١٩/٩٤

الوجودات الخاصّة particular existences

بانحائها يطرد الاعدام ٥/٥٢ ؛ يلحقها احكام اخر للمهيات ٨/٧٠

وجه الله the Face of God

«اينما تولوا فثم وجه الله» ١٢/٤٦

وجه الواحد the Face of the One

واحد ١٢/٤٦

الوحدات الثمانية the eight kinds of unity

المعتبرة في التناقض ١٨/٦٢

الوحدة unity

الوجود يدورعليه الوحدة بل عينه ١٤/٤٦ التي هي حق الوحدة ٤/٥٥ ؛ مسلك الوحدة لاثبات الوجود الذهني ٦/٥٩ ؛ من العوارض التي تلحق المهية مع الوجود ٢١/١٢٩ ؛ التي من حيث هي نفس المهية ٩/١٣٠ ؛ غنية عن التعريف الحقيقي ١/١٤٦ ؛ اعم الاشياء واعرفها ٢/١٤٦ ؛ مرادهم بمساوقتها للموجود ٧/١٤٦ ؛ عين الوجود في العين ٩/١٤٦ ؛ تقسيمها ١/١٤٧ ؛ الهوهوية من العوارض الذاتية لها ٢/١٥٠

الوحدة الجامعة inclusive unity

٢/٥٩

وحدة الجهة the unity of aspect

من شروط المتقابلين ٥/١٥٣

الوحدة الحقة true unity

صرف النور و بحت الوجود الذي هو عين الوحدة الحقة ٩/٥٣ ؛ التي هي حق الوحدة ٥/١٤٧ ؛ اعني الواحد فيها نفس الوحدة ١٨/١٤٧

الوحدة الحقة الحقيقية true and real unity

اول صادر منه لابد ان يكون واحداً بالوحدة الحقة ٢/١٧١

الوحدة الحقة الظلّية true but shadowy unity

في مقابل الوحدة الحقة الحقيقية ٣/١٧١

الوحدة الحقيقية real unity

معيارها ٨/١٤٠

وحدة الحمل the unity of predication

اعتبر في التناقض وراء الوحدات الثمانية ١٨/٦٢

وحدة الزمان unity of time

من شروط المتقابلين ٦/١٥٣

الوحدة العددية numerical unity

مثال للوحدة بالخصوص ١٩/١٤٧

الوحدة العددية المحدودة numerical, limited unity

فى مقابل الوحدة الحقة ٣/١٧١

الوحدة الغير الحقيقية non-real unity

ماواسطة العروض ليس معدما ١٨/١٤٨ ؛ اقسامها ٢٢/١٤٨

الوحدة فى الكثرة unity within multiplicity

احد موضع اتحاد المدرك مع المدرك ١١/٦٦

وحدة المحل the unity of place

من شروط المتقابلين ٤/١٥٣

وحدة الوجود the unity of existence

نسب الى جماعة من الصوفية ٤/٥١ ؛ القائلين بوحدة الوجود وكثرة الموجود ٢٣/٥٦

الوسط middle term

ما يقرن بقولنا: « لانه » ١٧/٥٠ ؛ الوسط بلاطرف محال ١٤/١٧٢

الوسط والطرف the middle and the end

دليل الوسط والطرف يبطل التسلسل ١٠/١٧٢

الوصف بحال المتعلق qualifying a thing by a property of something else with which it is connected

١٧/١٠٩ ؛ ٥/١١٩ ؛ ٣/١٤٧ ؛ ٢٢/١٤٨

الوصف العنوانى indicating quality

اذا لم يؤخذ فى جانب الموضوع ١/١٠١

الوضع position

من اعراض النسبية ١٣/١٨٦ ؛ كون الشئ بالحس مشاراً اليه ١٧/١٨٦

الوضع الخاص particular position

شرط تأثير العلة ٥/١٦٩

الوعاء container

كل موجود فلوجوده وعاء ٥/١١٣ ؛ مايجرى مجراه ١١/١١٣

وعاء الدهر perpetual duration as a container

مخصوص بالمبدعات ١٤/١٢١

وعاء السّيالات the container of mobile things

زمان ١٣/١١٥

الوقت time

مرجع الحدوث ذات الوقت ٢/١١٧

الهداية التشريعيّة legal guidance

النبى هادى الامة هداية تكوينية بباطنه وتشريعية بظاهره ٦/٣٨

الهداية التكوينيّة formative guidance

٦/٣٨

هل هو is-it-the-case?; «whether»

قد يكون «ما هو» «هل هو» ١٣/١٢٨

الهليات البسيطة simple «whether-nesses»

مفاد «كان» التامة متحقق فيها ٦/٩٤

الهليات المركّبة composite «whether-nesses

مفاد« كان»الناقصة متحقق فيها٤ ٧/٩

الهلية البتية actualized «whether-ness»

الهليـة منشعبة الى هلية بتية وغير بتية ٨/١٥١

الهلية البسيطة simple «whether-ness»

الوجود المطلق ماهو المحمول فى الهلية البسيطة ٣/٦٩؛ وجودالعرض محمولى يقع فى هلية البسيطة ١١/٩٤ ؛ مطلبا «هل» البسيطةوالمركبة ٧/١٢٨؛الهلية منشعبة الى هلية بسيطة ومركبة٨/١٥١؛ مايجاب بهعن السؤال بهل البسيط عن وجود الشىء ١٦/١٥١ ؛ لاتجرين قاعدة الفرعية فيها ١٧/١٥١؛ ثبوت شىء قدبدت٢١/١٥١

الهلية الغيرالبتية non-actualized «whether-ness»

الهلية منشعبة الى هليـة بتية وغير بتية ٨/١٥١

الهلية المركبة composite «whether-ness»

الوجود المقيد ما هو المحمول فى الهلية المركبة ٤/٦٩ ؛ مطلبا «هل» البسيطة والمركبة ٧/١٢٨ ؛ الهلية منشعبة الى هلية بسيطة ومركبة ٨/١٥١ ؛ مايجاب به عن السؤال بهل المركب عن حالات الشىء ٣/١٥١

الهوهو it-is-it

الحمل بالمواطاة هو الهوهو ٣/١٥١

الهوهوية it-is-it-ness

الاتحاد هوالهوهوية٥٠/٤ ٢٠؛ مقسم الحمل ٢/١٥٠

الهويّة الشخصيّة personal ipseity

صرف النور وبحث الوجود الذى هو عين الوحدة الحقة والهوية الشخصية٥٣/٩

الهويّةالمبتدئة initial ips ity

فى مقابل الهوية المعادة٧٨/٢١

الهوية المعادة the ipseity which comes back

فى مقابل الهوية المبتدئة ٧٨/٢١

الهوية الواحدة one single ipseity

اجتماع المتقابلين فى الهوية الواحدة محال ١/٧٩

الهيئة mode of being

احد معانى الصورة١٦٦/٧؛ قديقال صورة لكل هيئة وفعل١٦٦/١٠

الهيئة القارّة immobile mode of being

فى تعريف الكيف١٨٢/٢

هيئة المجموعيّة collectedness as a mode of being

ذات المجموع شىء وهيئة المجموعية شىء آخر ١٣٩/١٥

الهيولى matter

مصححة جهات الشرور ١٠٩/٥؛امر بالقوة ١٢٤/٣؛ هو القابل الخارجى١٤٣/١٥؛

اختلاف هيولى كل فلك بالنوع ١٦/١٦٧ ؛ مثال للمادة البسيطة ٤/١٦٨ ، هى الجوهر المحل للجوهر الآخر ٣/١٧٦

الهيولى الاولى the prime matter

مثال للقوة الغير المتناهية ١٠/١٢٤

الهيولى الثانية the secondary matter

المراد بالثانى فى المعقول الثانى ما ليس فى الدرجة الاولى نظير الهيولى الثانية ٤/٦٧ ، وجدت قبل الصورة المعينة ٩/١٤١

الهيولى المبهمة indefinite matter

١٨/٦١

الهيولى الواحدة one single matter

يقبل القسمة الوهمية بالعرض للمقدار ١٥/١٤٨

فهرست‌ها

١- فهرست نام اشخاص

٢- فهرست نام فرقه‌ها و گروه‌ها

٣- فهرست نام کتابها

٤- فهرست مطالب شرح غررالفرائد

فهرست نام اشخاص

فهرست نام فرقه‌ها وگروه‌ها

الالهيّون

اصطلاحهم فى اطلاق الفاعل ١٣/١٦٠، لابماهم الهيّون ١٤/١٦٠.

اهل الله

تعبيرهم عن عالم العقل بعالم الامر ٦/٨٤.

اهل الذوق

يطلقون على الوجود الحقيقى لفظ الكلى ٢٢/٥١، يطلقون الوجود المطلق على مالايكون محدوداً ٦/٦٩، بعض اعتبارات المهية تجرى فى الوجود عندهم ٢/١٣١.

الحكماء

لم يقل احد منهم باصالة الوجود والمهية معاً ٣/٤٣، قولهم بان مسألة ان الوجود خير بديهية ١٧/٤٣، المحققون منهم قالوا بزيادة الوجود على المهية فى الذهن لا فى العين ٣/٥٠، جماعة منهم قائلون بالاشباح فى الوجود الذهنى ٢١/٦٠، تسمية العلم بالكيف عنهم مفصحة بالتشبيه والمساحة ٣/٦٢، قد ساوق الشئ لديهم الايسا ٦/٧٤، لايجوّزون اعادة المعدوم ٢/٧٨، قولهم «كلّما قرع سمعك...» ٧/٨٠، قولهم فى ما لادليل على وجوبه ولا امتناعه ٩/٨٠، يعبّرون بالعقل عن المفارقات المحضة ١٤/٨٤، قولهم بان الممكن مفتقر الى العلة ١٨/١٠٣، قولهم فى لوازم الواجب تعالى ٦/١٠٤، قولهم فى القادر ١٢/١٢٥، قولهم فى تركيب المادّة والصورة ١٠/١٤١.

الحكيم

المعقول الثانى باصطلاحه ٩/٦٧، الحكيم الطبيعى قائل بانّ معطى التحرك فاعل ١٢/١٦٠.

ذوق المتالهين

القائلين بوحدة الوجود وكثرة الموجود ٢٢/٥٦، قالوا حقيقة الوجود قائمة بذاتها وهى واحدة لاتكثر فيها ١/٥٧.

المشاءون

قول المحققين منهم فی تحقق الوجود واعتبارية المهيّة ٨/٤٣ ، الوجود عند المشائية من الحكماء حقائق تباينت ٧/٥٥، ابطال مذهبهم فی الوجود ٦/٥٦ ، مذهبهم فی افراد الوجود الخارجيّة المتخالفة ١٩/٥٦ ، فرفوريوس من اعاظمهم ٢٢/٦٥ ، حصروا اقسام التمايز فی الثلاث ١٢/٧٢، قول المحققين منهم فی الجعل ١/٨٨، قولهم فی لوازم الواجب تعالی ٧/١٠٤، قالوا انّ الله تعالی فاعل بالعناية ٧/١٥٨، حصروا العلم الحضوری فی علم کل عالم بذاته ١/١٨٥.

المعاصرون

مغالطتهم من باب اشتباه المفهوم بالمصداق ١/٤٩.

المعتزلة

قولهم فی ان المهية فی حال العدم ثابتة ٤/٧٤، جعلوا الجوهرية من الاحوال ١/٧٥، قولهم فی لوازم الواجب تعالیٰ ٨/١٠٤.

المعتزلی

جعل الثبوت اعم من الوجود ٧/٧٤، جعل العدم اعم من النفی ٨/٧٤، بعضهم قال بتحقق الواسطة بين الموجود والمعدوم ١١/٧٤، بعضهم قال بنفی الواسطة بين الثابت والمنفی ١٢/٧٤، قوله فی مرجح الحدوث ٥/١١٧، قال فعل الله معلل بالاغراض ١٥/١٥٨.

المنطقی

المعقول الثانی باصطلاحه ٨/٦٧، استعماله لفظ الامکان ١٠/١٠٠.

المنطقيون

الشیء الذی اعتبره الجمهور منهم فی الامکان الاستقبالی ٢٠/١٠١ ، اصطلاحهم علی العدم والملکة فی مبحث المقولات العشر ٩/١٥٤ ، اطلاقهم الصفة علی امر عدمی ٩/١٨١.

فهرست نام کتابها

فهرست مطالب شرح غرر الفرائد

المقصد الاول فی الامور العامة

ـريدة الاولی[۱] فی الوجود والعدم

الفريدة الثانية فى‌الوجوب والامكان

الفريدة الثالثة فى‌القدم والحدوث

الفريدة الرابعة فى‌الفعل والقوة

الفريدة الخامسة فى‌المهية ولواحقها

XXVIII A. ᶜÂmiri

Al-Amad ᶜala al-Abad, edited and introducted by E. Rowson (Beirout, 1979)

XXIX J. Mujtabavî

Bunyâd i Ḥikmat i Sabzavârî, Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavârî* (Tehran, 1961)

XXX Hasan Ibn i Shahid i Thânî

Ma'âlim al-Uṣûl, with English and Persian introductions, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (under print)

XXXI Nâṣir Khusraw

Zâd al-Musâfirîn, Persian Text edited by G. M. Wickens (under preparation)

XXXII Nâṣir Khusraw

Zâd al-Musâfirîn, English Traslation by G. M. Wickens (under preparation)

XXXIII S.A. 'Alavî

Sharḥ i Qabasât, edited by M. Mohaghegh (under preparation)

XXXIV A. Lâhîjî

Shawâriq al-Ilhâm fi Sharḥ i Tajrîd al-Kalâm, edited by M. Mohaghegh and T. Izutsu (under preparation)

XXXV Martin J. Mcdermott

The Theology of al-Shaikh al-Mufîd (d. 413/1022), Translated into Persian by A. Ârâm (under print)

XXXVI Ibn i Sînâ (980-1037)

Al-Mabda' wa al-Maᶜâd, edited by A. Nurânî (under print)

XXXVII H. M. H. Sabzawârî (See No. I)

XVII M.Mohaghegh

Bîst Cuftâr, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976).

XVIII A. Zunûzî (ob. 1841)

Anwâr-i Jaliyyah, Persian text edited with Persian introduction by S.J. Ashtiyânî, and English introduction by S. H. Nasr (Tehran 1976)

XIX A. Jâmî (1414-1492)

al-Durrat al-Fâkhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi Behbahani (Tehran, 1980).

XX Asîrî Lâhijî (ob. 1506)

Divân, edited by B. Zanjânî with an introduction by N. Ansârî (Tehran, 1978)

XXI Nâsir-i Khusraw (1004-1091)

Divân, edited by M. Minovi and M. Mohaghegh (Tehran, 1978).

XXXII A. T. Istarâbâdî (ob. 1648)

Sharḥ-i Fuṣûṣ al-Ḥikmah, Persian text edited by M.T. Danishpazûh, with two articles on *Fusûs* by Khalil Jeorr and S. Pines (Tehran, 1980).

XXIII Sultân Valad

Rabâb Nâma, edited by A.Sultani Gerd Farâmarzî (Tehran, 1080).

XXIV Naṣîr al-dîn al-Ṭûsî (1201-1274)

Talkhîs al-Muhassal, edited by A. Nûrânî (Tehran, 1980)

XXV Rukn al-dîn Shîrâzî (ob. 1367)

Nuṣûṣ al-Khuṣûṣ fi Tarjamat al-Fuṣûṣ, edited by R A. Mazlûmî, with an article by J. Huma'î (Tehran, 1980).

XXVI M. Tabrîzî

Sharḥ-i Bîst va panj Muqaddimah-i Ibn-i Maymùn, Translated into Persian By J. Sajjâdi (under print).

XXVII I. Juvainî

al-Shâmil Fi Uṣûl al-Dîn, edited and introducted by R. Frank (under print).

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631).

al - Qabasât

Vol. I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, T. Izutsu and I. Dibâjî (Tehran, 1977).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*

Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX *Henry Corbin Festschrift*

Edited by Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977).

X H.M.H. Sabzawârî

Sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id or Sharḥ-i Manẓûmah

Part One "Metaphysics" translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977).

XI T. Izutsu

An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtîyânî's Commentary on Sabzawârî's Sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id (in Preparation).

XII Mîr Dâmâd

al-Qabasât

Vol. II: Persian and English introduction, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî and I. Dibâjî (in Prepration).

XIII A. Badawî

Aflaṭûn fi al-Islâm: texts and notes (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh

Fîlsûf-i-Rayy Muhammad Ibn-i-Zakariyyâ-i-Râzî (Tehran, 1974).

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân

Kitâb al-Taḥṣîl, Persian translation entitled *Jâm-i-Jahân Numâ* ed. by A. Nûrânî and M.T. Danishpazuh (under print).

XVI Ibn-i Miskawayh (932-1030)

Jâvidân Khirad, translated into Persian by T. M. Shûshtarî, edited by B. Thirvatian with a French Introduction by M. Arkoun (Tehran, 1976).

WISDOM OF PERSIA

General Editors: M. Mohaghegh & C. J. Adams

I H.M.H. Sabzawârî (1797 - 1878).

Sharḥ-i ghurar al-Farâ'id or Sharḥ-i Manzûmah

Part One : "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introduction and Arabic - English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969, Second Edition 1981)

II M.M. Āshtiyânî (1888 - 1957).

Ta'liqah bar Sharḥ-i Manzûmah ("Commentary of Sabzawârî's Sharḥ-i Manzumah")

Vol. I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).

III M.M. Āshtîyânî

Ta'liqah bar Sharḥ-i Manzûmah

Vol. II : Persian and German introductions, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under print).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*

Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).

V N.A. Isfarâyinî (1242 - 1314).

Kâshif al - Asrâr

Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).

VI N. Râzî (fl. 13th century)

Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dâwûdî

Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafi'î Kadkanî and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).

XXXVII

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

McGill University, Tehran Branch

In Collaboration with Tehran University

General Editors

MEHDI MOHAGHEGH
Professor at Tehran University, Iran
Research Associate at McGill University

CHARLES J. ADAMS
Professor at McGill University, Canada
Director of the Institute of Islamic Studies

Institute of Islamic Studies McGill University

Tehran Branch, P.O. Box 314/1133

Printed by Gulshan Press, Tehran-Iran





McGill University, Montreal, Canada

Institute of Islamic Studies, Tehran Branch

In Collaboration with

Tehran University

SHARH-I GHURAR AL-FARA'ID

or

SHARH-I MANZUMAH-I

H. M. H. SABZAWARI

Part One

METAPHYSICS

Edited by

M. MOHAGHEGH & T. IZUTSU

Second Edition

Tehran, 1981

1401

A. H.

DATE DUE

DUE	RETURNED
~~MAR 17 1989~~	
~~SEP 1 9 1989~~	
~~JUN 11 1991~~	
~~FEB 21 1992~~	
~~NOV 17 1992~~ D	
~~OCT 14 1993~~	
~~OCT 27 1993~~	
~~OCT 27 1993~~ D	

H. M. H. SABZAWARI
1797/98 - 1872

SHARH-I GHURAR AL-FARA'ID OR SHARH-I MANZUMAH-I HIKMAT

I
METAPHYSICS

TEHRAN
1981